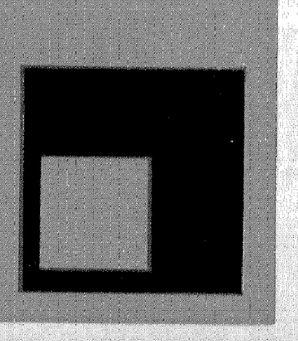
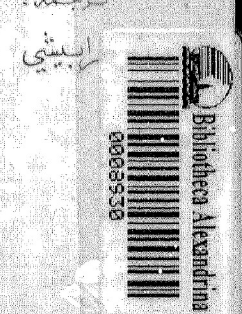
تاريخ الفلسفة

اميل برهييه

القرن السابع عشر



ترجمة:
رابيشي



دار الطليعة بيروت

القرن
السابع عشر

بيروت ـ لبـــنان
ص. ب ١١١٨١٣
تلفون ٣١٤٦٥٩ / ٣٠٩٤٧٠

الطبعة الأولى
آب (اغسطس) ١٩٨٣
الطبعة الثانية
تشرين الثاني (نوفيمر) ١٩٩٣

اميل برهييه

تاريخ الفلسفة

الجزء الرابع

القرن السابع عشر

ترجمة

جورج طرابيشي

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

هذه ترجمة كتاب

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PAR

EMILE BRÉHIER

TOME DEUXIÈME

LES TEMPS MODERNES

4

LE DIX - SEPTIÈME SIÈCLE

Presses Universitaires de France

EDITION REVUE ET MISE A JOUR

PAR PIERRE - MAXIME SCHUHL

ET MAURICE DE GANDILLAC

PARIS 1981

الفصل الأول

السمات العامة للقرن السابع عشر

١ - تصور الطبيعة البشرية : السلطة والحكم المطلق

ما من قرن ، كالقرن السابع عشر ، نظر بعين الريبة الى القوى الفطرية لطبيعة متروكة لأمر نفسها : فهل لنا أن نعثر على صورة للانسان الطبيعي ، المخلَّى بينه وبين صراع الانفعالات والأهواء دونما ضابط ولا وازع ، أبأس وأزرى من تلك التي يرسمها له ساسة ذلك العصر وكتابه الأخلاقيون ؟ حول هذه النقطة يتفق هوبز مع لاروشفوكو ، ولاروشفوكو مع الجانسيني نيكول ؛ فتلك الوحوش الكاسرة المخيفة ، التي تُعرف بالبشر ، لا يقدر على كبحها وترويضها ، في نظر هوبز ، سوى عاهل مطلق السلطان؛ وما من بادرة خير وحب يمكن أن تصدر، في نظر الجانسينيين، عن الانسان ، الذي قضت الخطيئة بأن تكون نفسه مسرحاً للنهم الى الملذات الحسية ، إلا إذا حلت عليه النعمة الالهية .

على هذا النحو كان القرن السابع عشر قرن الاصلاح الكاثوليكي والملَكية المطلقة . فالاصلاح المضاد وضع حداً لوثنية عصر النهضة ؛ ومن ثم عرفت الازدهار نزعة كاثوليكية ترى في توجيه العقول والنفوس مهمة

لازمة ملحة ؛ فرهبانية اليسوعيين كانت تخرِّج مربين ومرشدين للضمائر ومرسلين ؛ وفي فرنسا وحدها نيَّف تعداد المدارس التابعة لها على المائتين ؛ وصارت التوماوية، بالشكل الذي أخذته لدى اليسوعي سواريز[1]،تُدرَّس في كل مكان ، واستطاعت أن تحل ، حتى في جامعات الاقطار البروتستانتية ، محل مذهب ميلانختون[2] . والاصلاح المضاد (أو الكاثوليكي) حركة كانت روما مصدرها، وقد ضمنت لها النجاح مبادهات فردية خاصة : أما الملَكية فكانت في فرنسا غاليكانية[3] ، وفي انكلترا انغليكانية[4] . ومع ذلك فإن السلطة الملكية ذاتها لم تتردد ، في فرنسا ، في اللجوء الى وسائل العنف لضمان الوحدة الدينية ، الى أن تم القضاء على البروتستانتية قضاء مبرماً مع إبطال مرسوم نانت[5] .

---

(١) فرنسيسكو سواريز يسوعي ولاهوتي اسباني ، من مواليد غرناطة (١٥٤٨ ـ ١٦١٧) ، له كتاب **الدفاع عن الايمان** (١٦١٣) ، وفيه يضع السلطة الروحية فوق السلطة الزمنية « م » .

(٢) فيليب ميلانختون لاهوتي الماني (١٤٩٧ ـ ١٥٦٠) ، صديق لوثر ، من مؤلفاته **اعتراف آوغسبرغ** . « م » .

(٣) الغاليكانية مذهب الكنيسة في فرنسا ويدافع أنصار هذا المذهب عن حريات كنيسة فرنسا في مواجهة السلطة البابوية ، مع تقيدهم الصادق بعقائد الكاثوليكية . والملك لويس الرابع عشر ، بتأييد من مجمع كنيسة فرنسا برئاسة بوسويه ، هو الذي أرسى مبدأ أولوية المجامع الكنسية على البابا ، ومبدأ استقلال الملوك المطلق عن الكرسي البابوي في ما يتصل بشؤون سلطتهم الزمنية . « م »

(٤) الانغليكانية مذهب الكنيسة الرسمي في انكلترا منذ عهد اليرابيت الاولى ، وقد تكرس عقب قطيعة الملك هنري الثامن مع روما ، على الرغم من محاولة ماري تيودور (١٥٥٣ ـ ١٥٥٨) إعادة وصل ما انقطع من الصلات بالكاثوليكية . « م » .

(٥) مرسوم نانت · براءة أصدرها الملك هنري الرابع في ١٣ نيسان ١٥٩٨ لتنظيم الوضع القانوني للكنيسة البروتستانتية في فرنسا . وقد أقر للكالفينيين ، بموجب هذا المرسوم ، بحقهم في ممارسة شعائرهم الدينية حيثما كان أذن لهم بها من قبل . ومنحوا كذلك عدة ضمانات سياسية . ولكن الملك لويس الرابع عشر ألغى ، بموجب براءة مضادة ، مرسوم نانت في ١٨ تشرين الأول ١٦٨٥ وأبطل جميع الضمانات التي كان هنري الرابع منحها للبروتستانتيين . وكان من نتيجة ذلك أن هدمت معابد هؤلاء الاخيرين ، ولوحقوا قضائياً =

ان سلطة الملك المطلقة ليست سلطان فرد قوي ، مقتدر ، بحظوته الشخصية أو بوسائل العنف ، على فرض الطاعة على رعاياه ؛ وإنما هي وظيفة اجتماعية ، مستقلة عن الشخص الذي يضطلع بها ، ولها صفة الديمومة ، حتى ولو تولى السلطة وزراء أقوياء وحكموا باسم العاهل في فترات طويلة الأمد من الوصاية على الملوك القُصَّر ؛ هذه الوظيفة الاجتماعية ، ذات الأصل الالهي ، تستتبع واجبات أكثر بعد مما تخوِّل حقوقاً ؛ والملك المطلق ، ذو الحق الالهي ، هو الوجه النقيض لطاغية عصر النهضة ، بالنظر الى أن المهمة التي اختاره الله لها تستقرقه قبل أي شخص آخر سواه .

هذه الضوابط ، الدينية أو السياسية ، هي اذن ضوابط مقبول بها عن طواعية ، وضرورتها ـ كمحاسنها ـ مفهومة . وما صلابة القاعدة بعبودية ، وانما هي درع يُدرَّع به ، أو دعامة يتداعى بدونها الانسان ويسقط في بحران الحيرة وعدم اليقين ، مثله مثل مونتاني في **المقالات** . وأصول السلوك تسدد خطى الانسان في علاقاته الاجتماعية ، مثلما يرشده كتاب الطقوس في الكنيسة .

على أن الساح لا تخلو من مقاومات ، وتعداد هذه ليس بالقليل ؛ ففي انكلترا اصطدم الحكم المطلق القائم على أساس الحق الالهي لمرتين على التوالي بالارادة العامة ، وسقط في هذه المواجهة ؛ وفي فرنسا لم تُرسَ أسس الوحدة الدينية الا بالاضطهاد والتنكيل ؛ أما هولاندا فكانت ، على امتداد القرن السابع عشر ، بمثابة ملاذ للمضطَهدين من جميع البلدان ، ليهود اسبانيا والبرتغال ولسوسينيي[٦] بولونيا ، وفي زمن لاحق

= وبوليسياً ، مما اضطر مئتي الف أو ثلاثمئة الف منهم الى الهجرة الى سويسرا والى المانيا . «م» .

(٦) السوسينيون أتباع ليليو سوسيني ، وهو بروتستانتي ايطالي (١٥٢٥ ـ ١٥٦٢) أنكر الثالوث وألوهية المسيح . «م» .

لبروتستانتيي فرنسا ؛ وحتى هذا الملجأ كان مؤقتاً ، إذ عاد خطر الاضطهاد يتهدد فيه من جديد اللائذين بحماه ؛ والديانة الكاثوليكية نفسها كانت عرضة للتآكل في موطنها الأثير بالذات ، فرنسا ، من جراء خصومة الجانسينيين[7] والمولينيين[8]، ثم في مختتم القرن من جراء قضية تصوف السيدة غويون[9] . وخلف هذه الأحداث ، التي ظهرت الى العلن ، كان يحتجب عمل فكري وعقلي بعيد الغور أفصح عن نفسه في آلاف من الحوادث العارضة ، وفي آلاف من الكتب أو الكراسات التي باتت اليوم نسياً منسياً . فالمطالبة بالحرية وبالتسامح لم تبدأ في القرن الثامن عشر ؛ بل كانت أصوات المنادين بها تترجع أصداؤها على امتداد القرن السابع عشر ، وعلى الأخص في انكلترا وهولندا ؛ وقد اختتم القرن بمناظرة حامية بين بوسويه ، الذي قال بحق الملوك الالهي ، وبين القس البروتستانتي جوريو الذي ذاد عن مبدأ سيادة الشعب .

على أننا لو أنعمنا النظر في الأمور عن كثب ، لوجدنا تلك المطالبات والمناظرات تحمل خاتم العصر : فهي لم تكن صادرة عن فردانيين ، كل مبتغاهم ضمان الاحترام لآرائهم الخاصة .

ربما كان أبلغ ما صدر في ذلك القرن من تآليف دلالةً ، من هذا المنظور ، كتاب **في قانون الحرب والسلم** DE JURE BELLI ET

---

(٧) الجانسينيون : اتباع جانسينيوس، وهو لاهوتي هولندي (١٥٨٥ ـ ١٦٣٨) . مؤلفه الرئيسي ، الذي نشر بعد وفاته ، هو **كتاب اوغوسطينوس** ، وفيه عرض وجهة نظره في نظريات القديس اوغوسطينوس في النعمة وحرية الارادة والجبر الالهي . والجانسينية تحد بوجه عام من الحرية الانسانية ، وتقول إن النعمة الالهية تحل على بعض البشر منذ ميلادهم وتُحجب عن بعضهم الآخر . « م » .

(٨) المولينيون . اتباع لويس مولينا (١٥٣٦ ـ ١٦٠٠) ، اليسوعي الاسباني ، صاحب نظرية توافق النعمة وحرية الاختيار . « م » .

(٩) السيدة غويون : متصوفة فرنسية (١٦٤٨ ـ ١٧١٧) ، كانت من انصار مذهب الطمأنينة ، وقد أعجب فينيلون بآرائها ، وجهر بتأييدها في كتابه **حِكَم القديسين** (١٦٩٧) ، فأدانته الكنيسة . « م » .

PACIS (١٦٢٥) بقلم هوغو غروتيوس (١٥٨٣ ـ ١٦٤٥) ، واضع مذهب الحق الطبيعي ، الذي تراءى له أنه مستطيع أن يقرر قواعد كلية وعامة وملزمة للناس قاطبة في علاقات العنف المنعقدة أواصرها بينهم : فالبت في ما اذا كانت الحرب عادلة أو ظالمة ، وفي ما إذا كان يحل للعاهل أن يفرض على رعاياه ديانة بعينها أو لا ، وأين تبدأ وأين تنتهي مشروعية سلطانه ، لا يكون من وجهة نظر أفراد مفردين ، بل من وجهة نظر العقل اللاشخصي وباسمه . وحيثما كان مكيافلي رأى صراعاً بين قوى فردية لا سبيل الى حسمه إلا بالعنف ، رأى غروتيوس علاقات قانونية محددة . فالقانون الطبيعي نظام للعقل يأمر بعمل أو ينهى عنه تبعاً لاتفاقه أو عدمه مع طبيعة الموجود العاقل ؛ هو قاعدة لا اعتساف فيها ولا يقدر الله نفسه أن يغيرها . وإلى هذا القانون الطبيعي ينضاف القانون الوضعي ، والقرار فيه يعود إما الى الله في ما يتصل بشؤون الدين الوضعي ، وإما الى العاهل في ما يتصل بشؤون التشريع المدني : والقاعدة الكبرى واليتيمة للحق الوضعي ألا يناقض الحق الطبيعي . وضمن هذه الحدود ، بالمقابل ، يكون احترام القانون الوضعي من مستلزمات القانون الطبيعي . ومن هنا يخلص مذهب غروتيوس ، الى حد بعيد ، الى القول بوجوب احترام السلطات القائمة . فهو لا يقر إطلاقاً ، على سبيل المثال ، بحق الشعب في مقاومة العاهل ؛ ذلك أن العلة التي أوجبت أن يلتئم شمل الشعب في مجتمع واحد وأن ينصِّب عليه عاهلاً هي أن الأفراد أضعف من أن يحيوا فرادى : فلا شيء يمنع ، والحال هذه ، أن يقلِّد عاهله سلطاناً مطلقاً ، كمثل ذاك الذي لصاحب العبيد على عبيده . وواضح للعيان مغزى هذه المحاولة : تبرير بعض الحقوق الوضعية في نظر العقل، وفي المقام الأول حق الحرب وحق القصاص وحق المُلك وحق السيادة . وليس الغرض من القانون أن يتأدى بالناس الى الاستقلال بعضهم عن بعض ، بل أن يشد وثاق واحدهم الى الآخر . ولئن نادى غروتيوس بالتسامح حيال الأديان الوضعية كافة ، فإنه ينكره أشد الإنكار على الملاحدة ونفاة خلود النفس : فثمة أيضاً دين طبيعي له قوة

إلزامية ، مثله تماماً مثل القانون الطبيعي .

بالروح نفسه طُرحت مسألة التسامح . ففي انكلترا ، على سبيل المثال ، أخذ الدفاع عن التسامح صورتين · إذ صدرت المطالبة به إما عن رجال قرّ في أذهانهم أنهم واصلون ما انقطع من سبل العقل عن طريق ديانة طبيعية متسامحة بما فيه الكفاية لتجمع شمل الكنائس قاطبة ولتضع حداً للانشقاقات ، وإما عن أنصار الحرية في تفسير الكتاب المقدس ، باعتبار الكتاب المقدس «الديانة الوحيدة للبروتستانتيين» على حد تعبير شيلنغوورث . الى التيار الأول كان ينتمي هربرت أوف تشربوري الذي اقترح في كتابه **في الحقيقة** DE VERITATE (١٦٢٨) وسيلة مثلى في رأيه لوضع حد للمساجلات الدينية وللتغلب على «العناد الذي يعتنق به الانسان البائس جميع آراء الفقهاء أو يرفضها في جملتها لعجزه عن التخير فيما بينها»[١٠] ؛ والحال أن هذا التخير يمكن أن يتم فيما لو ميِّزت المعاني المشتركة ، وهي أولية ومستقلة وكلية وضرورية ويقينية ، من جميع المعتقدات الطارئة ، الدخيلة . هذه المعاني المشتركة هي بمثابة **قانون ايمان** CREDO بكل ما في الكلمة من معنى : فهي ذات سلطان مطلق ، واجب اتخاذه موضوعاً للعبادة ، وهذه العبادة تتمثل في المقام الأول في حياة فاضلة، موجبة للتكفير عن الرذائل بالندامة والتوبة؛ وللرذائل على كل حال عقابها بعد الموت ، مثلما أن للفضائل ثوابها ؛ وتلكم هي ديانة طبيعية توطد السلم الكلي ، وان تكن مبطَّنة بنقد صارم لوهم «التنزيلات الجزئية» ، وعلى الأخص للضرورة المزعومة القائلة بأن خلاص كل فرد رهن بنعمة إلهية تحل عليه شخصياً . ولن ينطق لوك في نهاية القرن بغير هذه اللغة .

أما التيار الثاني فكان بمثابة استمرار للروح النقدي الحر لحركة الاصلاح الديني البروتستانتي ؛ لكن هذا النقد الحر لم يكن الغرض منه

---

(١٠) **في الحقيقة** De Veritate ، طبعة ١٦٣٩ ، ص ٥٢ .

هو الآخر ، في أذهان حاملي رايته ، إلا تهديم ما كان بوسويه يسميه بـ «الآراء الجزئية» و«التنوعات» تهديماً تدريجياً ، وبمعول النقد المستقل ؛ فهو إذن وسيلة للوصول الى «الكاثوليكية»[11] ، وانما عن طريق مغاير لطريق السلطة . هذه الحرية ، بما يترتب عليها من صراع ، بدت لملتون في (**الاريوباجيات** AREOPAGITICA ، التي كتبها سنة ١٦٤٤ غب انتصار كرومويل) شرط الحقيقة التي لا سبيل الى الفوز بها إلا بتقدم مطرد متصل ؛ فمياه الحقيقة « تأسن في المستنقع الموحل للأورثوذكسية[12] والسُنَّة»[13] .

ولا ريب في أن الحقيقة تتلبس أشكالاً متغيرة ، و « ربما كانت تساوق صوتها مع نغمة الأزمان » ؛ ولكن ما ذلك بضرب من الشكية ؛ فالحقيقة بحد ذاتها تبقى « هي الأقوى بعد العلي الكلي القدرة » .

اذا كان التسامح يرتبط بعاطفة دينية جامحة ، تجمع شمل البشر وتوحِّدهم ، فإن شكية المفكرين الملاحدة تستتبع ، على العكس من ذلك ، التعصب الديني ، وهو طريق آخر من طرق الوصول الى الوحدة : فأولئك المفكرون ، من تلامذة مكيافلي ، هم بالتحديد الذين قالوا بضرورة دين الدولة ، ولسوف يكون على رأسهم هوبز كما سنرى ؛ وقد وصف جيمس

---

(١١) يجب أن نفهم كلمة «الكاثوليكية» هنا بمعناها الأصلي أو الاشتقاقي . فليست هي مذهب الكنيسة الكاثوليكية بالمعنى الحالي ، وانما هي «الإجماع الكلي» . فالكنيسة الكاثوليكية سميت كذلك لأنها جامعة وكلية . و«كاثوليكوس» باليونانية تعني الكلي . ولهذا يلقب بطريرك الكنيسة الارمنية الأورثوذكسية ، مثلاً ، بالكاثوليكوس . «م» .

(١٢) الاورثوذكسية ليست هي ايضاً هنا الكنيسة الاورثوذكسية ، وانما « العقيدة القويمة » بحسب المعنى الاشتقاقي وهي ما يقابلها لغوياً ، لا دينياً ، مفهوم « السُنَّة » . « م » .

(١٣) نقلاً عن دني صورا . ملتون والمادية المسيحية في انكلترا MILTON ET LE MATÉRIALISME CHRÉTIEN EN ANGLETERRE ، باريس ١٩٢٨ ، ص ٢٠٦ .

هارنغتون ، في كتابه **أوقيانوسيا** OCEANA ، كنيسة دولةٍ تتولى بنفسها الإشراف على تأهيل رجال الدين في الجامعات . وبالمقابل ، إنما في الأوساط الدينية تحديداً رأت النور في انكلترا فكرة دولة علمانية ، مستقلة أتم الاستقلال عن الشؤون الدينية[١٤]: فأنصار تجديد المعمودية هم الذين أعلنوا ، في مستهل القرن، أن كنيسة قومية ، ينتمي اليها الانسان بالولادة ، تتنافى والايمان ، الذي هو عطية شخصية من الروح القدس ؛ وهم أنفسهم الذين نادوا بالثورة على الأمراء المتعصبين .

على الرغم من جميع هذه المنازعات ، كان أنصار الدين الطبيعي ورافعو لواء الثورة ، دعاة التسامح والمنافحون عن دين الدولة ، يجدّون في إثر شيء واحد : الوحدة القادرة على جمع شمل الأفراد في أسرة واحدة كبرى .

لقد نبذت السوسينية بدورها ، وهي الحركة التي امتدت ابتداء من نهاية القرن السادس عشر من بولونيا الى هولاندا وانكلترا ، كل ما هو موضع سجال وشقاق في الدين : كانت أشبه ببدعة آريوسية جديدة ،وإن أخذت اسمها من الايطالي فاوستو سوسيني ، وهو ايطالي لاجىء الى بولونيا في سنة ١٥٧٩ ، فالسوسينيون ، الذين أنكروا الثالوث وألوهية المسيح والقيمة الجوهرية لسر القربان ولمعمودية الاطفال ، والذين أنكروا أيضاً ، وبوجه خاص ، نظرية الترضية ، تلك التي كانت تقول إن عدالة الله ما كان من الممكن إرضاؤها إلا بعذابات ابنه ، جنحوا بالدين الى التبسيط إذ جردوه من الأسرار كافة ومن جوانبه الخارقة للطبيعة ؛ وما ذلك لأنهم أبوا أن يجعلوا مرتكزه الكتاب المقدس المنزل ، وانما لأنهم «تصوروا أنهم لا يستبعدون العقل بل يستدمجونه بتوكيدهم أن الكتاب

---

(١٤) فرويند **فكرة التسامح في انكلترا في زمن الثورة الكبرى** DIE IDEE DER TOLERANZ IM ENGLAND DER GROSSEN REVOLUTION ، هال ، ١٩٢٧ ، ص ٢٢٤

المقدس كافٍ بحد ذاته لخلاص الانسان» . وقد قرنوا عقلانية الاعتقادات هذه بمطلب التسامح ، إذ جعلوا منه شرط الاستقرار الاجتماعي . كتبوا الى برلمان هولندا سنة ١٦٥٤ يقولون · «عندما يشرع الرباط الذي يخضع لشريعة واحدة جميع أولئك الذين لا يرون رأياً واحداً في الأمور الالهية بالتمزق ، فإن كل شيء يتداعى وكل شيء ينكص القهقرى» .

أما الأرمينيون أو المنذرون ، الذين انفصلوا منذ مجمع دوردريخت (١٦١٨) عن الكالفينية ، فقد سعوا في الوقت نفسه الى تجريد نظرية النعمة من كل طابع سري أو غامض يطبعها ، ومن كل ما لا يقبل القياس بالتصورات البشرية عن العدالة : فقد أنكر أرمينيوس (١٥٦٠ ـ ١٦٠٩) «القرار الالهي المطلق» الذي زعم كالفن أن الله أبرمه بينه وبين نفسه ، لأسباب يعصى علينا نحن الفانين فهمها ، بأن ينقذ النفوس التي يصطفيها ؛ كما ردّ على خصمه غومار (١٥٦٣ ـ ١٦٤١) بأن كل امرىء لا بد أن يكون مسؤولاً عما قد يناله من جزاء .

طلب الكثالكة بدورهم ، وبعاطفة مشبوبة ، الوحدة ، وان من طريق آخر . فهم ما وجدوها إلا في سلطة المصدر الالهي ، وفي المأثور المتصل ، وفي طاعة الكنيسة ، بينما كانت البدع التي تكلمنا عنها تقيم تلك الوحدة على العقل . والمناظرة حول النعمة ، تلك التي تواجه فيها أنصار الجانسينية والمولينية بدءاً من عام ١٦٤٠ ، كانت مناظرة بين لاهوتيين رموا بعضهم بعضاً بتهمة الخروج على طاعة الكنيسة أو عدم الوفاء للمأثور ؛ وهذه مساجلة تطال الحياة المسيحية بحد ذاتها ، ولا تدور حول مسائل نظرية .

على كل ، كانت السياسة الدائمة التي اختطها اليسوعيون لأنفسهم أن ينتقلوا بالنقاش من المستوى المذهبي والعقائدي الى مستوى طاعة الكنيسة : فقد استصدروا إدانة بحق بور ـ روايال [١٥]، لا لأنه أيد

---

(١٥) بور ـ روايال · دير فرنسي للراهبات، تحول ابتداء من عام ١٦٣٥ الى موئل للجانسينيين . =

عقيدة بعينها في النعمة الالهية ، بل لأنه قاوم سلطة البابا وسلطة الملك . ولئن أمر ريشليو[١٦] منذ عام ١٦٣٨، وبتحريض منهم، بسجن سان ـ سيران[١٧] في قلعة فنسين ، فإنما لأنه أيد ضد اليسوعيين حقوق السلطة الزمنية .

وبالفعل ، إن الحدث البارز في هذا الصراع طرح على بساط البحث مسألة حدود السلطة الروحية . فقد رفع وكيل الكلية ، ب . كورنيه ، الى الكلية[١٨]، في عام ١٦٤٩، خمس قضايا في النعمة الفعالة ، بنيَّة استصدار إدانة للمذهب الذي كان ينادي به جانسينيوس وأنصاره ، ولكن بدون تسمية صاحب المذهب باسمه ؛ فأدينت هذه القضايا الخمس في عام ١٦٣٥ من قبل البابا اينوسنشيوس العاشر . غير أن هذا القرار ، الذي قبل به أصلاً آرنو وأصدقاؤه بغير احتجاج ، لم يكف اليسوعيين ، إذ رغبوا فضلاً عن ذلك في انتزاع اعتراف بأن تلك القضايا الخمس مأخوذة من **كتاب أوغوسطينوس** AUGUSTINUS لجانسينيوس . وهكذا انضافت الى المسألة النظرية : هل تلك القضايا الخمس هرطوقية ؟ مسألة عملية : هل هي مأخوذة من كتاب جانسينوس ؟ وكان منهج السلطة كافياً وحده للبت في الجانب النظري ، ولكن لم يكن مناص من الاعتماد على التجربة للفصل في الجانب العملي . والحال أن هيئة من الاساقفة قررت ،

= وكان يلتئم فيه شمل عدد من الفلاسفة والمفكرين واللاهوتيين ، ومنهم لومستر دي ساسي ونيكول وآرنو ولانسلو وهامون الذين اسسوا ما يعرف باسم المدارس الصغرى ، وكان راسين من تلاميذهم . « م » .

(١٦) ريشليو : سياسي فرنسي (١٥٨٥ ـ ١٦٤٢) ، اسقف وكاردينال ، تراس مجلس الملك ، وحارب الحزب البروتستانتي ، ولم يفز برضى الحزب الكاثوليكي ، وارسى اسس الحكم المطلق ، واسُس الاكاديمية الفرنسية . «م» .

(١٧) جان سان سيران : لاهوتي فرنسي (١٥٨١ ـ ١٦٤٣) ، صديق جانسينيوس ومرشد الضمير في دير بور ـ روايال ابتداء من عام ١٦٣٥ . « م » .

(١٨) الإشارة الى كلية اللاهوت في السوربون . وكانت تعد اكبر مرجع ديني كاثوليكي بعد الكرسي الرسولي . « م » .

في عام ١٦٥٤ ، أن القضايا الخمس موجودة في **كتاب اوغوسطينوس** ، لا لأنها عثرت عليها فيه ، وإنما لأنه كان ظاهراً للعيان أن القرار البابوي الصادر في عام ١٦٥٣ يعزوها فعلاً الى جانسينيوس ، وفي عام ١٦٥٥ جدد البابا الاسكندر السابع الادانة ، رامياً أولئك الذين لا يصدقون أن القضايا موجودة لدى جانسينيوس بأنهم «أولاد الفساد والإثم» ؛ وعُمم على الأثر كتاب موحَّد الصيغة يحسم الجانبين النظري والعملي معاً من المسألة ويأمر جميع كهنة فرنسا ورهبانها بأن يصادقوا عليه بتواقيعهم ؛ وفي عام ١٦٦٥ صدر قرار بابوي جديد بوجوب توقيع الكتاب ، مع حظره هذه المرة إقران التوقيع بأي تحفظ أو تقييد . واحتجت راهبات بور ـ روايال من جديد بأنهن ، على خضوعهن التام للبابا في ما يتصل بالجانب النظري، لا يملكن، في ما يتعلق بالجانب العملي ، أن يصادقن على وجود واقعة لا تتوافر لهن السبل للتحقق منها بأنفسهن .

هذا من الناحية الشكلية ، أما من حيث جوهر المناظرة حول نظرية النعمة ، فقد كان غرض أنصار بور ـ روايال (الذين كانوا يُسمون رغماً عنهم بالجانسينيين) أن يجعلوا الانسان يقيس مدى ضعفه حينما يُعزل ويُفرد عن مبدأ الموجودات الكلي. فالانسان لا يسعه أن يعرف ما هو وماذا يستطيع فعله إلا بالوحي ، وليس له أن يوجه فعلياً قدرة إرادته نحو الخير إلا تحت تأثير نعمة فعالة : وهذه صورة حادة من صور العداء البعيد الغور بين المذهب الأنسي الطبيعي النزعة لعصر النهضة ، ذلك المذهب الذي كان يبحث في روائع العصور القديمة عن شهادة على قدرة الطبيعة البشرية ، وبين شروط الحياة المسيحية ؛ على أن الصورة كانت جديدة بالمقابل وذات طابع راهن : إذ لا مناص لنا من أن نلاحظ أن الجانسينية لم تعارض ، ان لم نقل إنها حبذت وشجعت كل ما هو حي وخصب في التيار العقلي المتدفق من القرن السادس عشر . قال نيكول عن علم الهندسة : «ليس لموضوعه

صلة على الاطلاق بالنهم الى الملذات الحسية»[١٩] . وهكذا فإن ثمة طائفة بكاملها من العلوم ، ونعني علوم أشياء العالم المادي ، من فلك وطبيعيات ، لا ضلع لها باهتمامات الكبرياء البشري وحب الذات ، بل فيها متسع أمام النور الطبيعي ، الذي لم تنتقص منه الخطيئة ، ليتأدى بالانسان الى اكتشاف الحقيقة بنفسه . ويمضي آرنو الى أبعد من ذلك ، بإقراره أن المجتمع ، أياً كانت طبيعته ، لا يمكن أن يقوم له كيان ما لم يتقيد بمبادىء العدالة ، المنبثقة عن ناموس طبيعي ، للانسان به معرفة فطرية . والحق أن الجانسينيين، المعادين في هذه النقطة للنزعة المدرسية، قبلوا بكل المذهب الفطري[٢٠] لعصر النهضة ؛ ومن ثم كانوا بدورهم ، وعلى طريقتهم ، من الأنسيين .

على أنه ليس للأفكار التي نعرفها عن طريق النور الطبيعي وللسلوك المستوحى منه أن تبررنا وتبرىء ساحتنا أمام الله وتتأدى بنا الى الخلاص الأبدي. فقد فند آرنو، في عام ١٦٤١، كتاب لاموت لو فاييه في **فضيلة الوثنيين** DE LA VERTU DES PAYENS ، ذلك الكتاب الذي خلص فيه مؤلفه ، بعد استعراضه الأمثلة الكبرى للعصور القديمة ، الى الاستنتاج بأن الخلاص عن طريق المسيح لا جدوى فيه ولا طائل[٢١] ؛ وكان رد آرنو أن تلك الفضائل تبقى عقيمة وظاهرية خلبيَّة إذا لم نطلب دوافعها وبواعثها . الطموح ، الخيلاء ، البحث عن رضى داخلي ، وبكلمة واحدة ، الخطيئة الجوهرية التي تصور للانسان أنه قادر على الاستكفاء بذاته . ذلك أن ما من شيء يشبه في نتائجه المحبة كحب الذات . «في الدول

---

(١٩) نقلاً عن ج . لابورت **نظرية النعمة لدى آرنو** LA DOCTRINE DE LA GRÂCE CHEZ ARNAULD ، ص ١١١

(٢٠) المذهب الفطري او الفطرانية INNÉISME هو المذهب الذي يقول إن في العقل البشري افكاراً ومبادىء فطرية . «م» .

(٢١) ج . لابورت **نظرية النعمة لدى آرنو** ، ص ١٣٧ .

التي لا يسري فيها قانون المحبة لأنها مقفلة الحدود في وجه الدين الحقيقي ، يحيا الناس مع ذلك في ظل السلم والأمان والرغد كما لو أنهم في جمهورية قديسين»[٢٢]. آية ذلك أن حب الذات «يحاكي الفِعال الكبرى للمحبة»، ويتأدى الى «الاستقامة البشرية» ، والتواضع ، والاحسان ، والاعتدال ويعتنق الجانسينيون الآراء عينها التي قال بها الدوق دي لاروشفوكو في كتابه المشهور **الأحكام والمبادىء الأخلاقية** SENT-ENCES ET MAXIMES MORALES الذي وضعه في عام ١٦٦٥ . ومعروفة هي الشهادة التي أدلى بها هذا النبيل الكبير عن نفسه : «ان حساسيتي بالشفقة ضعيفة ، ولكم وددت لو أنني كنت منها براء كل البرء ومع ذلك فإني لا أتردد عن فعل أي شيء من أجل التفريج عن انسان مكروب ؛ وأعتقد أيضاً أنه ينبغي أن نبذل قصارانا تجاهه ، بما فيه الإعراب عن إشفاقنا مما يعانيه ويكابده ... ؛ ولكني أحرص أيضاً على القول إن الإعراب عن الإشفاق هو وحده الواجب ، وليس بحال من الأحوال أن يخالجنا فعلاً شعور من هذا القبيل»[٢٣] . فهل من بيان خير من هذا لآراء الجانسينيين !

إذا صح ذلك ، فلن يكون هناك من أخلاق أخرى ومن فضيلة أخرى غير الأخلاق المسيحية والفضيلة المسيحية : ففصلهما عن الحياة الدنيوية واجب ، لأن لهذه الحياة قواعدها القائمة على حدة ، ولكنهما لا يجدان سنداً لهما لا في الطبيعة ولا في المجتمع ؛ فما هما بممكنتين إلا عن طريق ضرب من التحول في إرادتنا تحت تأثير النعمة الالهية ؛ وهو تأثير لا تمكن مقاومته ، ولكنه لا يهدم ولا يقوض حرية الارادة ، بل على العكس يقويها ويعضدها ، وذلك اذا صح أن الله والنفس لا يمثلان ماهيتين متجاورتين ،

---

(٢٢) نيكول : مقالات في الاخلاق ESSAIS DE MORALE ، في اعمال نيكول الفلسفية والاخلاقية ، تحرير ك . جوردان ، ص ١٨١ ، باريس ١٨٤٥ .

(٢٣) صورة الدوق ، بريشة نفسه ، طبع سنة ١٦٥٨ .

ومتخارجتان واحدتهما بالنسبة الى الأخرى ، بل ماهيتان متنافذتان ومتحدتان صميماً بتأثير النعمة .

(٢)

تصور الطبيعة الخارجية : غليليو وغاسندي والمذهب الذري

على هذا النحو تبدلت الفكرة التي يكوِّنها الانسان لنفسه عن طبيعة نفسه : فقد خمدت حميًا عصر النهضة للنزعة الفردية ، وقرَّ في الأذهان أن على الفرد أن يقيم حياته على أساس من الوحدة والنظام ، وأن هذه الوحدة هي وحدة العقل أو السلطة . وبالقدر نفسه تغيرت الصورة التي كان يصطنعها عن الطبيعة الخارجية : فالعفوية الحية ، المتفجرة ، التي ارتأى مفكر مثل برونو أنها تنبض بها ، نابت منابها القواعد الصارمة للنزعة الآلية ؛ ولم يبق من إحيائية عصر النهضة ، التي كان ما يزال يمثلها كامبانيلا ، سوى آثار باهتة، فالحياة لم تسحب من الطبيعة وحدها ، بل سحبها ديكارت حتى من الكائن الحي ، ان جاز القول ، عندما جعل منه مجرد آلة . وأدينت صور أرسطو الجوهرية حتى في الجامعات ؛ ففي لايدن تساءل بعضهم ، حتى قبل سنة ١٦١٨ ، عن ماهية تلك الموجودات «المتمايزة فعلياً عن المادة والمادية مع ذلك ، وعما إذا لم يكن جزء من المادة هو الذي يتحول الى صورة ، وعما إذا لم تكن الصورة مسبقة الوجود في المادة ، مثلما يوجد الخوان في العارضة الخشبية التي يُقدّ منها»[٢٤] .

لقد رجحت في كل مكان كفة تصور آلي يستبعد من الطبيعة كل ما يمكن أن يشابه عفوية حيوية . وقد هيمن هذا الاتجاه على غليليو وهوبز وديكارت

(٢٤) نقلاً عن بايل المعجم النقدي DICTIONNAIRE CRITIQUE ، مادة هيدانوس .

كما على فلاسفة أقل شهرة ، من مجدِّدي ديموقريطس أو أبيقور ، من أمثال غاسندي وباسون وبيريجار .

لم يكن غليليو (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) تحديداً هو من وضع نظرية في الآلية الكلية؛ ولكنه مهد السبيل أمامها بابتداعه علماً فيزيقياً ـ رياضياً في الطبيعة ، قادراً على توقع الظاهرات . وهو لم يحدد ما هي الأشياء ؛ لكنه أوضح بالتجربة أن الرياضيات ، بمثلثاتها ودوائرها وأشكالها الهندسية ، هي اللغة الوحيدة القادرة على فك طلاسم كتاب الطبيعة وقد صبَّ اهتمامه على منهج فك الرموز هذا أكثر منه على طبيعة الموجودات ؛ فـ «المنهج التركيبي» يجمع في صيغة رياضية واحدة عدداً غفيراً من الوقائع المرصودة ، كما في الصيغ التي يستخرجها لقوانين الجاذبية ، و «المنهج التحليلي» يفسح في المجال لاستنباط عدد كبير من الوقائع من هذه القوانين . وللمرة الأولى نقع على فكرة واضحة وخالصة عن القانون الطبيعي باعتباره علاقة وظيفية ؛ وبدءاً من هذه اللحظة ستتقدم الرياضيات بالتعاضد مع تقدم الطبيعيات ، مما سيفرض على الفيلسوف كيفية جديدة في وضع مشكلة العلاقة بين العقل ، المتمحور حول الرياضيات ، وبين الطبيعة التي سيفسرها بالاستعانة بهذه الأخيرة . ومن جهة أخرى ، فإن ذينك المنهجين لا يصلحان للتطبيق إلا بقدر ما تكون الظاهرات والمعطيات العددية للتجربة هي وحدها المعوَّل عليها في استخراج القوانين . ومن هنا كان ميل غليليو الى عدم الاعتراف بصفة الوجود الحق إلا لما هو قابل للقياس : وعلى هذا النحو تعاود أفكار ديموقريطس انبعاثها لدى غليليو ؛ فالصفات الحسية ، مثل اللون أو الرائحة ، ليست ثاوية في الأشياء ،اذ نستطيع أن نتصور الأشياء بدونها ؛ وما الصوت والحرارة ، خارج نطاق الذهن ، سوى كيفيات للحركة . وللسبب عينه يميل غليليو الى النظرية الذرية في المادة ، بدون أن يعتبرها مع ذلك يقينية . وقد انتصر أيضاً لمذهب كوبرنيكوس ، وبحث له عن براهين تجريبية ؛ ومعلوم لدينا كيف حكم عليه ديوان التفتيش ، في سنة ١٦٣٢ ، بأن يجحد رأيه على رؤوس الأشهاد

أمام ديوان الفهرست[٢٥] . وأننا لنستبين هنا كيف نفذت الآلية الكلية الى مذهب غليليو بوصفها اكتشافاً تقنياً ، لا باعتبارها ضرورة مبنية على طبيعة العقل والأشياء ؛ ولهذا السبب بالذات أفسح مجالاً في فكره لكثرة من العناصر التي تقادم عليها الزمن ، من قبيل تمييز أرسطو بين الحركة الطبيعية والحركة العنيفة ، ونزوع الكواكب التلقائي الى الحركة الدائرية (وفي هذا نفي ضمني لمبدأ القصور الذاتي ، أساس الآلية الكلية)[٢٦] .

إن الحركة ذات النزعة الذرية والمعادية لأرسطو، التي ارتسمت معالمها في فرنسا في مفتتح القرن السابع عشر، والتي خَلَفت على أي حال المذهب الذري لعصر النهضة، تنم عن الميل نفسه. فسيباستيان باسون رسم لنا في كتاب حمل هذا العنوان التهجمي : **فلسفة طبيعية ضد أرسطو في كتابه الثاني عشر، وفيها إعادة اعتبار للعلم الطبيعي الغامض عند القدماء ، وتفنيد لأخطاء أرسطو ببراهين متينة** (PHILOSOPHIA NATURALIS ADVERSUS ARISTOTOLEM LIBRI XII , IN QUIBUS ABSTRUSA VETERUM PHYSIOLOGIA RESTAURATUR , ET ARISTOTELIS ERRORES SOLIDIS RATIONIBUS REFELLUNTUR) صورة لكون يتألف من أجزاء عنصرية من طبيعة متباينة ، هي أصلاً أقرب الى أن تكون **سطوحاً** ، كما في محاورة **تيماوس** ، منها الى أن تكون جسيمات أو ذرات كما لدى ديموقريطس. وهذه الذرات، المنضمة في أجسام، ليست كائنة في الخلاء، بل هي تسبح في أثير مائع ومتصل ، هو العامل المحرِّك الذي من خلاله تفعل

---

(٢٥) ديوان الفهرست . ديوان بابوي مكلف بالسهر على نقاء العقيدة وعلى تفحص الكتب وإدراجها المحتمل في فهرست الكتب المنوعة . « م » .

(٢٦) بصدد هذه النقطة الاخيرة انظر ا. كويره **غليليو وقانون القصور الذاتي** GALILÉE ET LA LOI D'INERTIE ، باريس ، هرمان ١٩٣٩ ، ص ٤٥ ـ ٧٨

القدرة الالهية فعلها . وفرضية الأثير هذه تبين لنا على أوضح نحو كيف شقت الطبيعيات الآلية هنا طريقها في تهيب ووجل .

نشر كلود بيريجار (١٥٧٨ ـ ١٦٦٣) ، وهو فرنسي وأستاذ في بادوفا ، في **الحلقة البيزانية** CIRCULUS PISANUS(١٦٤٣) ، سلسلة من الشروح على طبيعيات أرسطو ، عارضه فيها بالطبيعيات الجسيمية بالصورة التي كانت تتبدى بها لدى انكساغوراس ؛ فقد تخيل كثرة لامتناهية من جسيمات متباينة كيفاً ؛ وعلى غرار ديكارت ، وبخلاف ديموقريطس ، قال بالملاء وفسر الحركة بحلقة متصلة من الأجسام يحل فيها كل جسم حالاً محل سابقه (كانت طبيعيات انكساغوراس تقوم هي نفسها على مبدأ الدوامة) . وسلَّم الفرنسي جان مانيان ، الأستاذ في بادوفا ، في كتابه **ديموقريطس منبعثاً** DEMOCRITUS REVIVISCENS (١٦٤٦) ، بوجود ذرات غير قابلة للانقسام وقابلة في الوقت نفسه لأن تغير صورتها : وقد استلهم في ذلك نظرية لأبيقور ، هي نظرية **النهايات الصغرى**[٢٧] MINIMA ؛ ومعلوم أن الذرة ، بموجب هذه النظرية ، ليست بسيطة ، بل مركبة من أجزاء لامتناهية الصغر تتولد من تراتبها بالاضافة الى بعضها بعضاً صورة الذرة ؛ وقد أضاف مانيان فرضاً يقول إن هذا التراتب الداخلي يمكن أن يتغير حتى وان بقي عدد النهايات الصغرى هو هو في الذرة الواحدة . ولئن طلب العلة المحرِّكة للذرات في تجاذب الذرات فيما بينها أو في ميل الذرات الى الاجتماع لتأليف جسم من ماهية محدَّدة ، ففي ذلك دليل على أن مذهبه الآلي كان هو أيضاً وجلاً الى حد بعيد . وإنه لما يسترعي الانتباه ألا يكون أي من هذه المذاهب الذرية وجد في التصادم علة الحركة ؛ ويدل أثير باسون ، ودوامة بيريجار ، وتجاذب مانيان ، كم كانت فكرة الآلية الكلية بعيدة عن الوضوح

---

(٢٧) انظر الجزء الثاني ، الفلسفة الهلنستية والرومانية ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٢ ، ص ١٠٧ « م » .

حينما صاغها ديكارت من جديد .

ان ذرية بطرس غاسندي (١٥٩٢ ـ ١٦٥٥) ، الذي نافست تفسيراته التفصيلية للظاهرات أمداً طويلاً من الزمن تفسيرات ديكارت ، كانت في آن معاً أقرب الى لوقريسيوس وأوثق ارتباطاً بالحركة الفكرية المعاصرة . فغاسندي ، رئيس مجلس كهنة مدينة دينيي ، كان من هواة الرصد الفلكي ، ونصيراً لمذهب كوبرنيكوس ، ومراسلاً لغليليو الذي كتب اليه في أثناء محاكمته أمام ديوان الفهرست يقول : «إني لفي أشد القلق على ما ينتظرك من مصير ، أنت عبقري هذا القرن ... ؛ واذا قرر الكرسي الرسولي شيئاً ضد آرائك ، فعليك باحتماله كما يليق بحكيم . وحسبك أن تحيا وأنت على ايمان راسخ بأنك لم تسع إلا في إثر الحقيقة» . وقد أخذ غاسندي عن الابيقورية النظرية الحسية في المعرفة ؛ وانتقد ديكارت على مذهبه الفطري ، وبصورة خاصة على تصوره المزعوم عن الله ، وذلك ما دام الله يعصى على إدراك عقل مسترق من قبل الصور الحسية ؛ وعارض هربرت أوف شربوري ذاهباً الى أن البحث عن الطبيعة الصميمة للأشياء انما ينبع من غلو وإفراط في رغبتنا في المعرفة ، وأن المعرفة البشرية ينبغي أن تحدّ نفسها بما هو لازم وضروري للحياة ، أي بالصفات الخارجية التي تقع تحت الحس ، إذ أن صانع الأشياء هو وحده الذي يستطيع معرفة طبيعتها[٢٨] . ولم يكن مذهبه الذري يتميز بأي سمة من الأصالة ؛ فهو عينه مذهب لوقريسيوس ورسائل أبيقور ، بذراته اللامنظورة ، المتنوعة الأشكال ، السابحة في الخلاء . على أنه كان يتميز بسمتين بارزتين : فقد جعل غاسندي من مبدأ الحركة المباطنة للذرة ، أي الجاذبية ، «نزوعاً الى الحركة ، غير مخلوق ، فطرياً ، متعذراً فقدانه» ، طبع الله الذرة بهِ ؛ فجميع الذرات تتحرك في الخلاء حركة سريعة متساوية ، ومن شأن تلاقي الذرات أو تصادمها أن يغير اتجاه الحركة ، لا الحركة نفسها : وهذا ما

(٢٨) الاعمال الكاملة OPERA ، م ٣ ، ص ٤١٣

يتناقض تناقضاً مباشراً مع مبادىء الميكانيكا الديكارتية التي تربط السرعة بعد التصادم لا بسرعة الأجسام التي تتلاقى فحسب ، بل كذلك بكتلتها . ويترتب على ذلك على كل حال أنه لا وجود لجسم في حالة سكون؛ فالسكون الظاهر يخفي حركات باطنة سريعة للغاية ، وإنما ذات نطاق ضيق للغاية . أما السمة المميزة الثانية فتتمثل في اعتبار الكون كلاً مرتَّباً ونظامياً ، لا يمكن عزوه الى تلاقٍ اتفاقي بين الذرات ، بل هو بحاجة الى إله كلي القدرة لتفسيره . هكذا تكون الذرية الأبيقورية قد اتخذت أساساً لتشيَّد عليه ثيولوجيا ذات منحى غائي . كذلك شيد غاسندي على أساس نظرية أبيقور المادية في النفس نظرية روحية : فما النفس المحرِّكة والنامية والحاسة إلا جسم مستدق في اللطافة والرقة ، والاحساس يمكن تفسيره الى حد بعيد بالانطباع الذي تتركه في هذا الجوهر **الأشباه**[٢٩] IDOLA التي تصدر عن كل جسم ؛ ولكن فوق هذه النفس التي تفنى مع الجسم ، ثمة جوهر لاجسمي من العقل والحرية ، قادر على تعقل ذاته .

إن مثل هذا الجمع بين المذهبين الآلي والروحي ، على ما فيه من تحريف شديد لفكر أبيقور الأصيل،هو سمة مميزة من سمات العصر: فالطبيعة خُلِّي بينها وبين آليتها ؛ وإذ صارت موضوعاً للعقل الذي ينفذ الى لبها ، بدت وكأنما هُجرت من قبل الروح الذي لم يعد يجد فيها من مرتكز له . ونتائج ذلك ستتجلى بمزيد من الوضوح لدى ديكارت وهوبز .

---

(٢٩) انظر تعريف « الأشباه » عند الرواقيين في **الفلسفة الهلنستية والرومانية** ، ص ١١٧ .
« م »

(٣)

تنظيم الحياة العقلية :
الاكاديميات والمحافل العلمية

ترجمت صبوات العصر عن نفسها في نفور وصدود عميقين عن ذلك الصراع بين النحل الذي شُغف به عصر النهضة أيما شغف ؛ فلم يعد بيت القصيد الآن التأمل في نصوص افلاطون أو أفلوطين؛ وقد اعتبر لاموت لوفاييه أن واحدة من أهم نتائج «شكه المسيحي» أنه لم يحكم لأي من افلاطون وأرسطو ، المعارضين كليهما للاهوت ، وأنه ترك على هذا النحو « نفس الشكاك المسيحي وكأنها حقل فُلح واستئصلت أعشابه الضارة »[٣٠] . هذا الصدود عن النحل ناظره تراجع لافت للنظر في دراسة اليونانية . فباستثناء بور ـ رويال ، لم تعد مناهج التربية مشتملة عليها : فقد كان هناك تخوف من أن يتسرب مع اللغة اليونانية الروح الوثني . ولم يدرجها المربي التشيكي الكبير كومانيوس (١٥٩٢ ـ ١٦٧٠) في خطته للتدريس ، ولكنه أشاح أيضاً عن الكتَّاب اللاتين الخطرين . « باستثناء سنيكا وابقتاتوس وافلاطون ، وأقران لهم من معلمي الفضيلة والشرف ، كان يحلم بأن تُسد أبواب المدارس المسيحية أمام سائر الكتَّاب الوثنيين »[٣١] . وفي الوقت الذي اقتصرت فيه دراسات العصور القديمة ، أو كادت ، على اللاتينية ، أضحى مبتغاها الوحيد تنمية الذوق الأدبي ، والأخذ بناصر التربية الخلقية بِحِكَم بليغة الوقع ، وتعويد الطالب على اللغة العلمية الرائجة ؛ وهذا بالتحديد ما حفظه ديكارت من دروسه في ثقافة

---

(٣٠) ترتيلات حزينة PROSE CHAGRINE في الاعمال الكاملة ، درسدن ، ١٧٥٦ ، م ٥ ، ص ٢٩٩ ـ ٣١٨ .

(٣١) آنا هيبرجر . يوحنا آموس كومانيوس JEAN AMOS COMENIUS ، باريس ١٩٢٨ ، ص ١٤٦

اليونان والرومان لدى اليسوعيين ، أي لا شيء مما يمكن أن يفيد في التأهيل الفلسفي . وقد بلغ ازدراء الفلاسفة بالتبحر في علم القدامى ذروته لدى مالبرانش ؛ وفي نهاية القرن حذف لوك اليونانية من خطته للتربية .

كانت العصور القديمة الاغريقية ـ الرومانية ، بخصوصيتها النزّاعة الى التشيع ، مصدر خوف إذن على العلم كما على التقوى المكينة ؛ فمطلب الفلسفة هو الشمولية الحقة . وقد وجدت نموذجها في العلوم الرياضية والاختبارية التي تطورت دونما صلة على الاطلاق بأي فلسفة معروفة . فقد كان كافالييري وفيرما وهارفي ، وكذلك في القرن السابق أمبرواز باريه وبرنار باليسي ، مستقلين عن فلاسفة عصرهم بقدر ما كان في مستطاع أرخميدس وأبولونيوس أو هيرون الاسكندراني أن يكونوا مستقلين عن الرواقيين معاصريهم . فبالبداهة ، ما كان لشيء أن يكون عديم الجدوى بالنسبة الى الانجازات الفعلية التي كان يجترحها العقل في مضمار الرياضيات وعلوم الطبيعة كتلك النظريات التي صاغها العقل في العصر الوسيط ، وكذلك المران الجدلي الذي لا غرض له سوى أن يظهر للعيان الوفاق أو الخلاف في الآراء والظنون .

على هذا النحو تخلت الفلسفة عن كل عدَّة فنية في عروضها . فالخطب والمقالات والتأملات والمسامرات أو المحاورات انما هي أشكال أدبية بعثت أنَسية القرن السادس عشر فيها الحياة بعد أن اقتبستها من العصر القديم المسيحي أو الوثني ؛ وهذه الاشكال ، المباشرة ، التي لا تتسع للنقاش المدرسي ، هي التي حظيت بإقبال مفكري القرن السابع عشر : أفلم يشأ ديكارت أن يقرأ الناس أولاً كتابه **مبادىء الفلسفة** كما يقرؤون الرواية ؟ أوَلم يكتب بيكون ، الذي كان عظيم الاعجاب بمكيافلي ، **مقالات** على منوال مونتانيي، ضمَّنها عصارة تجربته كرجل بلاط ورجل مجتمع ؟

هذه العمومية نلفاها حتى في المصائر الخارجية لكبار الفلاسفة الذين ما كانوا بحال من المعلمين والمدرسين : فبيكون كان رجل بلاط بذل جلّ نشاطه في مضمار القضاء في تأييد محاولات جاك الأول لانتهاج سياسة

الحكم المطلق ؛ وكان ديكارت نبيلاً فرنسياً يعيش في معتكف عن الناس :وكان هوبز كاتم سر نبيل انكليزي كبير وكان كثير التسفار في البر الاوروبي ؛ وكان سبينوزا يهودياً طُرد من الكنيس فراح يكسب قوته من صقل بلورات النظارات ؛ وكان مالبرانش قسيساً من جمعية الاوراتوار ؛ وكان لايبنتز وزيراً لدى أمير من صغار الأمراء الألمان ، وكان ذهنه عامراً على الدوام بمشاريع سياسية عريضة ؛ وكان لوك أخيراً ممثلاً للبورجوازية الانكليزية الليبيرالية النشيطة .

خارج نطاق الجامعات ، وفي معزل عنها ، تكونت الاوساط الفكرية الجديدة ، وفي بادىء الأمر في صورة منتديات خاصة ، من قبيل حلقة العلماء والفلاسفة التي كان يجمعها حوله الأب مرسين ، من رهبانية الفرنسيسكان ، صديق ديكارت ومراسله ، ذاك الذي قال عنه بسكال : « لقد أتاح الفرصة لاكتشافات رائعة شتى ، ما كانت في أرجح الظن لترى النور لولا أنه حث العلماء عليها »[٣٢] . ثم جاءت أكاديمية العلوم (١٦٥٨) ، التي تولدت من تلك الاجتماعات الخاصة التي بدأت في منزل البارون دي مونمور سنة ١٦٣٦ ، والتي كان يتردد عليها روبرفال وغاسندي والأخوان بسكال[٣٣] . هذه الحركة عينها لُحظت في ايطاليا حيث استقبلت اكاديمية آل لنشي ، التي أسست عام ١٦٠٣ ، غليليو في سنة ١٦١٦ ،وحيث اتصلت اكاديمية شيمنتو،التي أسست في فلورنسا سنة ١٦٥٧ ، بأكاديمية باريس لتطلعها على بعض نتائج أعمالها[٣٤] . وفي

---

(٣٢) تزيح لنا النقاب عن هذا النشاط مراسلات الأب مرسين التي نشرت المجلدين الاولين منها (رسائله من ١٦١٧ الى ١٦٣٠) السيدة بول تانري ، باريس ، منشورات بوشين ، ١٩٣٣ و١٩٣٧ وقد قام السيد ك دي وارد ، بمشاركة الأباتي لونوبل والسيد ب . روشو ، بتأمين نشر بقية المراسلات . وقد صدر المجلد الخامس منها (١٦٣٥) في سنة ١٩٥٩

(٣٣) الفريد موري . أكاديميات الماضي LES ACADÉMIES D'AUTREFOIS ، باريس ١٨٦٤ .

(٣٤) أ . موغان دراسة في تطور ايطاليا الفكري ETUDE SUR L'ÉVOLUTION =

انكلترا ضمت جمعية لندن الملكية ، منذ عام ١٦٤٥ ، جميع اولئك الذين يشتغلون بـ « المواد الفلسفية والطبيعيات والكيمياء والميكانيكا والتجارب على الطبيعة » ، ملتزمة بقاعدة لا تحيد عنها تنص على أن « الجمعية لن تتبنى أي فرضية وأي نظرية وأي مذهب في مبادىء الفلسفة الطبيعية يقترحها أو يزكيها فيلسوف من الفلاسفة ، أقديماً كان أم محدثاً » . وأول ما يصبو إليه أعضاء تلك الجمعية أن يحاذروا أن « يقدموا للناس أفكارهم الخاصة على أنها افكار عامة » ؛ فالتجربة وحدها هي صاحبة القول الفصل[٣٥] . وأخيراً ، وفي العام الاخير من القرن السابع عشر ، أسس لايبنتز في برلين جمعية للعلوم صارت فيما بعد هي **الاكاديمية** .

إن المجلدات الضخمة من المراسلات ، كمثل تلك التي تبادلها ديكارت ولايبنتز ، اللذان كانت رسائلهما في كثير من الاحيان بمثابة مذكرات بكل ما في الكلمة من معنى ، تقف شاهداً على حيوية المبادلات الفكرية . ولكن في النصف الثاني من القرن رأت النور ، فضلاً عن ذلك ، صحافة للإعلام العلمي؛ففي فرنسا صدرت **جريدة العلماء** JOURNAL DES SAVANTS سنة ١٦٤٤ ، وتلتها في سنة ١٦٨٤ **أخبار جمهورية الآداب** NOUVELLES DE LA RÉPUBLIQUE DES LETTRES ، وهي مجلة أنشأها بايل وتحولت من عام ١٦٨٧ الى عام ١٧٠٩ الى **تاريخ مؤلفات العلماء** HISTOIRE DES OUVRAGES DES SAVANTS الذي كان يقوم على تحريره بروتستانتيون . وكان لليسوعيين ايضاً مجلتهم : **مذكرات تريفو** MÉMOIRES DE TRÉVOUX ، التي شرعت بالصدور سنة ١٦٨٢ . وأخيراً أنشأ لايبنتز في لايبتزغ ، سنة ١٦٨٢ ، مجلة **أعمال العلماء** ACTA ERUDITORUM .

= INTELLECTUELLE DE L'ITALIE ، باريس ١٩٠٩ .

(٣٥) ب فلوريان · من بيكون الى نيوتن ، في **مجلة الفلسفة** REVUE DE PHILOSOPHIE ، ١٩١٤ .

لا نجد في الماضي شيئاً من قبيل هذا المجهود الجماعي ، المتصل ، الدؤوب ، المشرئب الى حقيقة من طبيعة كلية وانما إنسانية . والاعوام الثلاثون التي تصرمت بين ١٦٢٠ و١٦٥٠ كانت أعواماً حاسمة بالنسبة الى تاريخ هذه الحركة ؛ فقد أصدر بيكون **الاورغانون الجديد** NOVUM ORGANUM (١٦٢٠) وفي **كرامة العلوم وتنميتها** DE DIGNITATE ET AUGMENTIS SCIENTIARUM (١٦٢٣) ، وكتب غليليو **المحاورة** DIALOGO (١٦٣٢) و **الخطب** DISCORSI (١٦٣٨) ؛ ونشر ديكارت **المقال في المنهج** DISCOURS DE LA MÉTHODE (١٦٣٧) ، و **التأملات** MEDITATIONES (١٦٤١) ، و **مبادىء الفلسفة** PRINCIPIA PHILOSOPHIAE (١٦٤٤) ؛ وخُصَّت فلسفة القانون والفلسفة السياسية بمباحث مستقلة ، فأصدر غروتيوس **في قانون الحرب والسلم** (١٦٢٣) ، وهوبز **في المواطن** DE CIVE (١٦٤٢) . وتشير جميع هذه المؤلفات الى أن عهد أَنَسية عصر النهضة ، الذي خلط بقدر أو بآخر بين الفلسفة والتبحر في علوم الأقدمين ، قد ولى الى غير رجعة ؛ وذرَّ قرن نزعة عقلانية أخذت على عاتقها أن تنظر في العقل البشري في نشاطه الفعلي ، لا في أصله الالهي .

هل سيكون هذا العقل هو مبدأ النظام والتنظيم الذي طالما صبا إليه وجدَّ في إثره جميع أهل القرن السابع عشر ؟ وهل سيقتدر ، اذا « أُحسِن توجيهه » ، على الأخذ بيد المعارف البشرية الى التقدم ، بل أن يحقق ضرباً من الائتلاف الاجتماعي بين البشر قاطبة ؟ ذلك هو السؤال الذي يخلع قيمة دائمة على التجربة الفكرية الوسيعة التي لاحت تباشيرها يومئذ .

ثبت المراجع

E. NAMER, *Machiavel,* Paris, 1961.

I. – Jean BODIN, *Œuvres philosophiques,* I, éd. P. MESNARD, Paris, 1951.

H. BUSSON, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal.*

R. PINTARO, *Le libertinage érudit dans la Ire* moitié du XVIIes., Paris, 1943; *La Mothe Le Vayer, Gassendi, Guy Patin* (même auteur).

P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVIes.,* Paris, 2e éd., 1956.

J. MOREAU-REIBEL., *Jean Bodin et le droit comparé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire,* Paris, 1933; *Le droit de société interhumaine et le jus gentium... jusqu'à Grotius,* Paris, 1950.

R. POLIN, Economique et politique au XVIes., L'Oceana de James Harrington, *Revue française de science politique,* 1952, p. 24-41.

J. LAPORTE, *La doctrine de la grâce chez Arnauld.*

Georges SNYDERS, *La pédagogie en France aux XVIIe et XVIIIes.,* Paris, 1965.

II. – P. GASSENDI, *Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristotéliciens,* éd. B. ROCHOT, Paris, 1959.

H. BERR, *Le scepticisme de Gassendi,* thèse latine, 1898, traduction en français, Paris 1966.

P. Gassendi, sa vie et son œuvre, Paris, Centre de Synthèse, 1955.

B. ROCHOT, *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'Atomisme,*

Paris, 1944; Gassendi et la logique de Descartes, *Revue philosophique*, 1955.

A. KOYRÉ, *Etudes galiléennes*, Paris, 1939, 2e éd., 1966: *la révolution astronomique: Copernic, Képler, Borelli*, Paris, 1961; *Du monde clos à l'Univers infini*, Paris, 1962; *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, 1966.

III. — *Lettres de Peiresc*, éd. TAMIZEY DE LARROQUE, Paris, 1893.

Correspondance de Mersenne, éd. par Mme TANNERY, C. DE WAARD, LENOBLE, ROCHOT, Paris; I, 1933 à V, 1959.

R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, 1943.

R. TATON et coll., *La science moderne (1450-1800)*, Paris, 1958.

M. DAUMAS et coll., *Histoire de la science*, Paris, 1957, p. 369 sq.

Arthur KOESTLER, *The sleep walkers*, Londres, 1959. Cf. la recension de ce livre par Mlle TUZET, dans la *Revue philosophique*, 1960, I, p. 105-118.

الفصل الثاني

فرنسيس بيكون
والفلسفة التجريبية

(١)

حياة بيكون ومؤلفاته

فرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) ، ابن نيقولا بيكون، حامل الختم الاكبر ، نذره أبوه لخدمة الدولة ؛ أنتخب عضواً في مجلس العموم في سنة ١٥٨٤ ، وسمته اليزابيت مستشاراً فوق العادة للتاج ، وبلغ الى أرقى المناصب القضائية في عهد جاك الاول.كان بيكون في تأهيله رجل قضاء إذن: فقد انتظم في سلك المحاماة سنة ١٥٨٢،ودرَّس في مدرسة الحقوق بلندن ابتداء من عام ١٥٨٩ ؛ وفي سنة ١٥٩٩ حرر **احكام القانون** MAXIMS OF THE LAW ، أراد به التمهيد لتدوين القوانين الانكليزية . كان ذا طموح ، مولعاً بالدسيسة والمكيدة ، لا يتوانى عن قلب مواقفه اذا ما اشتم في ذلك نفعاً ، يداهن مرامي جاك الأول في إقامة حكم مطلق ، وقد ترقى في المناصب شيئاً بعد شيء حتى صار مستشاراً قانونياً للتاج في سنة ١٦٠٧ ، ووكيلاً عامــاً للنيابة في سنة ١٦١٣ ، وحاملاً للأختام في سنة ١٦١٧ ، وقاضياً للقضاة في سنة ١٦١٨ ؛ فلُقِّب بالبارون أوف فيرولام في سنة ١٦١٨ ، وبالفيكونت أوف سانت ألبانس في سنة ١٦٢١ . وكان منافحاً

طول عمره عن السلطة الملكية وامتيازاتها ، وقد استصدر حكماً بإدانة تالبوت ، وهو عضو في البرلمان الارلندي ، لأنه استصوب أفكار سواريز حول مشروعية قتل الطاغية ؛ وفي قضية تتصل بالإقطاع الكنسي ، انتصر لمبدأ يقول إن من واجب القضاة إرجاء حكمهم والرجوع الى الملك لأخذ مشورته ، في كل مرة يرتئي فيها هذا الأخير أن سلطته متورطة في قضية عالقة . واجتماع البرلمان في سنة ١٦٢١ هو الذي وضع حداً لصعود نجمه : فقد اتهمه مجلس العموم بالابتزاز والاختلاس ، فأقر بأنه تلقى بالفعل هدايا من أصحاب الدعاوى قبل أن يفصل فيها ، فحكم عليه مجلس اللوردات بغرامة قدرها أربعون الف جنيه ، وبحرمانه من شغل الوظائف العامة ومن عضوية البرلمان ومن الاقامة في البلاط الملكي . وحاول بيكون ، وقد مرض وشاخ وأفلس ، أن يسترد اعتباره ، ولكن عبثاً ؛ وقضى نحبه بعد خمس سنوات .

ما ونى بيكون ، على امتداد حياته الحافلة بالاحداث ، يعمِل ذهنه في مسألة إصلاح العلوم . ونتاج بيكون ، إذا أخذناه في جملته ، يتسم بسمة فريدة ولافتة للنظر : فقد وضع في ذهنه ، منذ عهد مبكر في أرجح الظن ، تصميماً لمصنف إجمالي شامل ، جعل عنوانه لاحقاً **التجديد الاكبر** INSTAURATIO MAGNA ، ونجد عرضاً لخطته في مقدمة **الاورغانون الجديد** NOVUM ORGANUM (١٦٢٠) ؛ ودليلنا على ما نذهب اليه من تبكير في تصميم تلك الخطة ان رسالة من رسائله لعام ١٦٢٥ ترجِع الى الوراء أربعين سنة تاريخ تأليفه لكتيِّب بعنوان **أعظم مخاض للزمن** TEMPORIS PARTUS MAXIMUS عالج فيه ذلك الموضوع عينه ؛ وربما كان هذا الكتيب هو عينه ذلك البحث المقتضب الذي تضمن خطة تكاد أن تكون مطابقة لخطة مقدمة **الاورغانون الجديد** والذي نشر بعد وفاته تحت عنوان **المخاض الرجولي للزمن أو في تأويل الطبيعة** TEMPORIS PARTUS MASCULUS SIVE DE INTER-PRETATIONE NATURAE. ومهما يكن من أمر ، فإن هذه الخطة

الأخيرة تتضمن ستة تقسيمات : ١ً ـ تصنيف العلوم ؛ ٢ً ـ الاورغانون الجديد أو علامات تأويل الطبيعة ؛ ٣ً ـ الظاهرات الشاملة أو التاريخ الطبيعي والتجريبي ضد الفلسفة الواجب إبطالها ، ٤ً ـ تدرج العقل أو خيط المتاهة ؛ ٥ً ـ التباشير أو الاستباقات الفلسفية الثانية ؛ ٦ً ـ الفلسفة الثانية أو العلم الفعال . وكان تحقيق هذه الخطة يتطلب تحرير سلسلة من المقالات تنطلق من دراسة الوضع الراهن للعلم ، بثغراته جميعها(١) ، لتدرس أولاً الاورغانون الجديد الذي ينبغي أن يحل محل اورغانون أرسطو (٢) ، وتصف بعد ذلك تحري الوقائع (٣) ، وتنتقل من ثم الى البحث في القوانين (٤) ، لتهبط من جديد نحو الأفعال التي تتيح لنا هذه المعارف أن نؤثر بها على الطبيعة (٥ و٦) . والمقالات الوحيدة التي في حوزتنا من هذه الموسوعة الشاملة ، التي سرعان ما أدرك بيكون أنه من المستحيل على رجل واحد أن ينهض بعبء إنجازها بمفرده ، هي أشبه ما تكون بأطراف مبتورة منها ؛ وسوف نذكر عناوين أكثرها ، متبعين في ترتيبها خطة **التجديد الاكبر** (لكنها لم تكتب في الحقيقة وفق هذا الترتيب) . وباعتراف بيكون نفسه ، فإن القسم الأول من تلك الخطة الواسعة هو وحده الذي أنجز : انه **في كرامة العلوم وتنميتها ، الكتاب التاسع** DE DIGNITATE ET AUGMENTIS SCIENTIARUM LIBRI IX ، الذي صدر في عام ١٦٢٣ ؛ وهذا النص هو عبارة عن شرح وترجمة لاتينية لرسالة نشرت منذ عام ١٦٠٥ بالانكليزية بعنوان **في تقدم العلم وترقيته** OF PROFICIENCE AND ADVANCEMENT OF LEARNING ؛ وتتضمن أوراقه، علاوة على ذلك، عدة مسودات حول الموضوع نفسه، ومنها **النهاية الباسلة** VALERIUS TERMINUS ، التي كتبت نحو ١٦٠٣ ونشرت في ١٧٣٦ ، و **وصف دائرة العقل** DESCRIPTIO GLOBI INTELLECTUALIS التي كتبت نحو ١٦١٢ ونشرت في ١٦٥٣ . أما القسم الثاني فيناظره **الاورغانون الجديد أو العلامات الصادقة لتأويل**

الطبيعة NOVUM ORGANUM SIVE INDICIA VERA DE INTERPRETATIONE NATURÆ الذي صدر في عام ١٦٢٠ . أما القسم الثالث ، الذي أشير الى الغرض منه في كتيِّب نشر عقب **الاورغانون الجديد** بعنوان **مقدمات للتاريخ الطبيعي والتجريبي** PARASCEVE AD HISTORIAM NATURALEM ET EXPERIMENTALEM، فقد عولج في **التاريخ الطبيعي والتجريبي ضد الفلسفة الواجب إبطالها أو الظاهرات الشاملة**-HISTORIA NATURALIS ET EX PEREMENTALIS AD CONDENDAM PHILOSOPHIAM SIVE PHÆNOMENA UNIVERSI ، الذي صدر في عام ١٦٢٢ ؛ وكان هذا المؤلَّف بمثابة تمهيد لعدد من الدراسات ذات الموضوع الواحد التي كتب بعضها أو وضعت مسوداته بعد سقوط قاضي القضاة ، ومنها . **تاريخ الحياة والموت** HISTORIA VITÆ ET MORTIS ، المنشور سنة ١٦٢٣ ؛ **وتاريخ المتكاثف والمتخلخل** HISTORIA DENSI ET RARI ، المنشور سنة ١٦٥٨ ؛ **وتاريخ الأرياح** HISTORIA VENTORUM ؛ ومجموعة من المواد والمسودات نشرت سنة ١٦٢٧ بعنوان SYLVA SYLVARUM. والى القسم الرابع ينتمي كتاب **خيط المتاهة أو فحص مشروع عن الحركة** FILUM LABYRINTHI SIVE INQUISITIO LEGITIMA DE MOTTU ، الذي وضع في عام ١٦٠٨ ونشر في عام ١٦٥٣ ، وكتاب **بحث موضعي في الضوء والنور** TOPICA INQUISITIONIS DE LUCE ET LUMINE ، المنشور سنة ١٦٥٣ ؛ **وبحث في المغناطيس** INQUISITIO DE MAG-NETE ، المنشور سنة ١٦٥٨ . والى القسم الخامس (**التباشير او الاستباقات الفلسفية الثانية** PRODROMI SIVE ANTICIPA-TIONES PHILOSOPHIÆ SECUNDÆ ، المنشور سنة ١٦٥٣) يعود كتاب **في مد البحر وجزره** DE FLUXU ET REFLUXU MARIS الموضوع سنة ١٦١٦ ؛ **موضوع السماء** THEMA CŒLI ،

الموضوع سنة ١٦١٢ ؛ **وتأملات في طبيعة الاشياء** COGITA-TIONES DE NATURA RERUM ، التي كتبت سنة ١٦٠٠ وسنة ١٦٠٤ ، ونشرت جميعها سنة ١٦٥٣ . وأخيراً عولج موضوع الفلسفة الثانية في **أفكار ونظرات في تأويل الطبيعة أو العلم العملي** COGITTA ET VISA DE INTERPRETATIONE NATURÆ SIVE DE SCIENTIA OPERATIVA وفي الكتاب الثالث من **المخاض الرجولي للزمن** TEMPORIS PARTUS MASCULUS ، المنشورين سنة ١٦٥٣ .

الى تلك الموسوعة الكبرى تنتمي ايضاً حتى التصانيف التي لا تؤلف جزءاً منها ، ولاسيما **التفنيد الفلسفي** REDARGUTIO PHILO-SOPHIARUM ، المنشور سنة ١٧٣٦ ، وعلى الاخص **أطلانتس الجديدة** NEW ATLANTIS ، المنشور سنة ١٦٢٧ ، وهو عبارة عن مشروع لتنظيم البحوث العلمية . وينبغي أن نضيف الى ذلك المؤلفات الادبية ، وعلى الاخص **المحاولات** ESSAYS (١٥٩٧) التي أضافت كل طبعة جديدة منها (١٦١٢ و١٦٢٥) جديداً الى سابقتها ، وعدداً كبيراً من التصانيف التاريخية والقانونية .

انه النشاط الادبي لبشير بالروح الجديد ، لداعية BUCCINA-TOR يرمي الى إيقاظ العقول والى ان يكون رائداً لحركة يفترض فيها أن تغير الحياة البشرية بضمانها سيطرة الانسان على الطبيعة : وبالفعل ، كان له من صفات الرواد الحميا والخيال الجامح الذي يحفر المبادىء في نقوش لا تمحى ولا تنتسى؛ ولكن كان له من خلائق رجل القانون ورجل الادارة ايضاً حس التنظيم ، والحصافة التي تتلمس طريقها تلمساً ، والرغبة في أن يوكل الى كل فرد (أراصداً كان أم مجرِّباً أم مكتشفاً للقوانين) ، من خلال المشروع الكبير الذي تنطع له ، مهمة واضحة محددة دقيقة .

(٢)

المثل الاعلى البيكوني :
العقل والعلم التجريبي

يجيل بيكون الطرف فيما حوله متمعناً في حالة العلوم والعالم العقلي ، فلا يقع نظره (كان يجهل أصلاً أو يتجاهل مؤلفات كبار علماء عصره ، وعلى الاخص مؤلفات غليليو) إلا على جمود وركود وحتى على عجب بالذات ، وكلها أعراض نذيرة بالنهاية ، فيعمِل الفكر من ثم في الكيفية التي يمكن بها للعلم أن يعود من جديد قابلاً للتقدم وللحياة النامية . ما كان مأخذه الأول على علوم زمانه ؟ « اختزالها المتسرع والسابق لأوانه الى فنون ومناهج ؛ مما جعل العلم لا يتقدم إلا في بطء شديد أو لا يتقدم على الاطلاق ... فما دام العلم يفترق الى مبادىء والى مشاهدات ، كان في متاحه النماء والتوسع ؛ أما وقد حُبس في مناهجه ، فقد يكون من شأن الاستعمال أن يصقله ويهذبه ، ولكن ليس له على الاطلاق أن يزيد في حجمه»[١] .وعلى هذا،ليست «المناهج» سوى طرائق مصطنعة في العرض والبيان ، تجمِّد العلوم في وضعيتها الراهنة ؛ ولا يتطلق العلم في مسيرته إلا عندما يفصح عن ذات نفسه بقدر اكبر من الحرية وبدون خطة مسبقة التصميم ، وفق نهج بيكون نفسه في **الاورغانون الجديد**. وينفر بيكون أشد النفور من الجمود حتى إنه ليخشى اليقين. يقول: «إذا بدأنا ، في تأملاتنا ، باليقين ، انتهينا الى الشك ؛ أما إذا بدأنا بالشك وتحملناه في صبر لحين من الزمن ، فسوف ننتهي الى اليقين »[٢] . وذلكم هو ، في ظاهر الحال ، شك ديكارت المنهجي ، ولكنه في حقيقته معاكس له ؛

---

(١) **في كرامة العلوم وتنميتها** ، ك ١ ، ف ٤١ .

(٢) **الاورغانون الجديد** ، ك ١ ، المبدأ ٤٥ .

فديكارت « يبدأ » فعلاً باليقين الذي يترتب على الشك بالذات ، أي يقين الكوجيتو ، ومن هذا اليقين تتولد ضروب أخرى من اليقين ؛ أما عند بيكون فإن اليقين ليس البداية ، وانما النهاية التي تقفل باب كل بحث .

ان جميع انتقادات بيكون تتفرع من ذلك الانتقاد الرئيسي : انتقاد الأنسيين الذين لا يرون في العلوم سوى موضوع برسم الإنشاء الادبي ؛ ونقد المدرسيين الذين « يحبسون كل نفسهم في أرسطو مثلما يحبسون أجسامهم في صوامعهم » ، والذين لا يتبنون من العقائد إلا ما تجمَّد منها (RIGOR DOGMATUM) ، وانتقاد جميع اولئك الذين يرون في العلم شيئاً جاهزاً ، شيئاً من الماضي ؛ وانتقاد المتخصصين الذين يشيحون عن الفلسفة الاولى ، ويحبسون أنفسهم في اختصاصهم ، ويتوهمون أن علمهم المفضل يحتوي الاشياء طراً ، نظير اولئك الفيثاغوريين الرياضيين واولئك القباليين من أشباه روبرت فلود الذين لا يرون من حولهم إلا أعداداً . إن كل ما يصنِّف وكل ما يثبِّت ويجمِّد رديء فاسد .

من هنا كانت ريبته في أداة التصنيف بالذات ، **العقل** INTELLECTUS ، فالعقل ، إذا ما ترك لنفسه (PERMISSUS SIBI) ، ما استطاع أن ينتج إلا تمييزاً فوق تمييز ، على نحو ما يستبين لنا من خصومات « العقلانيين » الذين ما أفادتهم لطافة المادة في شيء إلا في مران عقيم للذهن[٣] .

ان بيكون لم يعرف قط من عقل آخر غير ذلك العقل المجرد والتصنيفي ، المتوارث عن أرسطو والعرب والقديس توما الاكويني . وكان يجهل العقل الذي ألفاه ديكارت قيد العمل في الاختراع الرياضي . وعلى هذا لم يكن من رأيه أن العلم يستطيع ، عن طريق إصلاح داخلي للعقل ، أن يستعيد مرونته وقدرته على النماء والاغتناء . وبيكون واضح كل

---

(٣) الاورغانون الجديد ، ك ١ ، المبدأ ١٩ ، في كرامة العلوم ، ك ١ ، ف ٤٣ .

الوضوح بصدد هذه النقطة : إن أفكار العقل البشري لا تمت ولن تمت أبداً بصلة الى الافكار الالهية التي بموجبها خلق الخالق الاشياء « ما الفرق بطفيف بين أصنام العقل البشري وأفكار العقل الالهي ، بين ظنوننا الباطلة والخواتم الحقة التي ختم بها الله المخلوقات »[٤] . وليس بين العقل البشري والحقيقة صلة قربى طبيعية ؛ فهو أشبه بمرآة مشوِّهة ؛ وتمسّ به الحاجة ، بحق معنى الكلمة ، الى ان يرى ، حيثما أجال الطرف ، تساوياً وتشاكلاً وتماثلاً ؛ ولا يجانب بيكون هنا الصواب إذا ما مثَّل على ذلك بأشهر النظريات الميتافيزيقية لعصر النهضة ، وبالتعيين نظريات باراقلس أو جيوردانو برونو .

ان كان يعز إذن على لطافة الذهن ان تضارع لطافة الطبيعة،فلا مندوحة عن الرجوع الى الطبيعة نفسها لمعرفتها ، ومن ثم كانت التجربة هي صاحبة القول الفصل . هكذا يسير بيكون على خطى مأثور علم الطبيعة التجريبي ، ذلك المأثور الذي لم تخمد فيه في الغرب ، منذ أيام أرسطو ، شرارة الحياة ، والذي كنا التقيناه في العصر الوسيط لدى روجر بيكون . ولهذا العلم مظهران · من جهة أولى **التواريخ** HISTORIAE ، وهي عبارة عن مجموعة مشاهدات في وقائع الطبيعة ، على منوال **تاريخ الحيوان** لأرسطو ، وعلى الأخص **التاريخ الطبيعي** لبلينوس الاكبر ، ذلك المصنَّف الذي احتوى جميع مواليد الطبيعة وكان ، على مدى قرون ، الملهم لكل من يبحث عن صورة للعالم اكثر عيانية واكثر حيوية من صورة الفلاسفة عنه . والى جانب **التواريخ** ، هناك من الجهة الثانية العلوم أو التقنيات الفعالة ، التي تخالطها الأباطيل والخرافات وتتباهى بقدرتها على إرغام الطبيعة على الامتثال لمرامي الانسان ، والسحر الطبيعي الذي يتحكم بالإرادات ، والخيمياء التي تريد

---

(٤) **الاورغانون الجديد** ، ك ١ ، المبدأ ٢٣ .

تحويل المعادن البخسة الى ذهب . وجميع هذه العلوم ، من نظير التنجيم ، تقوم على تصور للكون مشتق من الرواقية والافلاطونية المحدثة ، هو تصور التجاذب والتنافر الخفي الذي لا يمكن لغير التجربة أن تميط لنا اللثام عن سره . وكانت تلك **التواريخ** وهذه العلوم الفعالة قد خلبت ألباب أهل القرن السادس عشر:فقد كان لها ، على الرغم من كل ما يسير في ركابها من أباطيل وخرافات، ذلك الطابع العيني ، المتقدم ، الذي كان بيكون يبحث عنه في العلم ، وهي في الحق التي لوحت للانسان بالأمل في القدرة على التحكم بالطبيعة ، ولكن بشرط أن يخضع لها(NATURA NON VINCITUR NISI PARENDO)، أي أن يعرف قوانينها . وما كان بيكون ليتجاهل كل ما تنطوي عليه تلك العلوم من سذاجة ودجل . ومع ذلك ، كان يوافق بلا تحفظ على أهدافها : البحث عن « تأثير الاشياء العلوية في الاشياء السفلية » على غرار التنجيم ؛ « ردّ الفلسفة الطبيعية من أشكال النظر والتأمل التي لا تقع تحت حصر الى أهمية الطرائق الفعالة » من قبيل السحر الطبيعي ؛ « فرز الأجزاء المتنافرة واستخراجها من الاجسام التي تكون خبيئة وخليطة فيها ، وتطهيرها من شوائبها وأخباثها » ، صنيع الكيمياء ؛ فهذه كلها أهداف كريمة وحقيقة بأن يمحضها الانسان تأييده(٥) ، ومهما تكن الوسائل التي تستخدمها منافية للعقل في بعض الاحيان ، فعليها كان التعويل في الوصول الى كشوف مثمرة .

لا يسير **التجديد الاكبر** إذن في خط الرياضيات أو الطبيعيات الرياضية التي كان تقدمها من العلامات الفارقة للقرن السابع عشر . بل كان الهدف الذي وضعه واضعه نصب عينيه ، بعد ما أشاح عن علوم

---

(٥) في **كرامة العلوم** ، ك ٣ ، ف ٥ ، طبعة سبيدنغ ، ص ٥٧٤ ؛ وبصدد تحويل المعادن الى ذهب يرى سبينوزا (طبعة فان فلوتن ، ك ٢ ، ف ٣٣٠) ومالبرانش (**احاديث في الميتافيزيقا** ، ك ١٠ ، ف ١٢) ولايبنتز (**المحاولات الجديدة** ، ك ٣ ، ف ٩ ، ٢٢) أن هذه المعضلة مشروعة تماماً وقابلة للحل

الحِجاج ، أن ينظم عقلياً ذلك الشتات من الآراء في الطبيعة ، ومن الطرائق الفعالة ، ومن التقنيات العملية ، التي منها كانت تتألف العلوم التجريبية .

(٣)

تقسيم العلوم

لندرس المهمة الاولى لخطة **التجديد الاكبر** ، تلك التي وضعت قيد التنفيذ في كتاب **في كرامة العلوم وتنميتها** تصنيف للعلوم على نحو لا يرمي الى تنظيمها وترتيبها بقدر ما يهدف الى الدلالة على العلوم التي لم توجد بعد . والتقسيم الاعم هو التقسيم الى **تاريخ** ، أو علم الذاكرة ؛ والى **شعر** ، أو علم المخيلة ؛ والى **فلسفة** ، او علم العقل ولكل من التاريخ والفلسفة موضوعان متمايزان : الطبيعة والانسان . ومن ثم ينقسم التاريخ الى تاريخ طبيعي وتاريخ مدني ، وتنقسم الفلسفة الى فلسفة الطبيعة وفلسفة الانسان .

يتفرع التاريخ الطبيعي بدوره الى **تاريخ الأجيال** HISTORIA GENERATIONUM ، **وتاريخ ما قبل الأجيال** PRAETERGENERATIONUM ، **وتاريخ الفنون** ARTIUM . وهذا التقسيم هو عينه الذي نلفاه لدى بلينوس الاكبر : فتاريخ الأجيال يختص ، نظير الباب الثاني في كتاب بلينوس ، بالآثار العلوية ، وبالظواهر الجوية ، واخيراً بالكتل المركبة من عنصر واحد ، كالبحر والأنهار والأرض والظاهرات البركانية . ويليه تاريخ ما قبل الاجيال ، أي تاريخ المسوخ ، ثم تاريخ الفنون التي عن طريقها يغيِّر الانسان مجرى الطبيعة : وذانك هما موضوعا الباب السابع من كتاب بلينوس (علماً بأن القسم الواقع بين البابين الثاني والسابع مخصص للجغرافية) . وعلى هذا لا تكمن مأثرة بيكون في كونه أدخل في التاريخ الطبيعي دراسة الحالات غير العادية

والفنون ، بل في كونه أكد أن هذه الدراسة ليست مجرد ملحق لباب الوقائع الغريبة ، بل باب أساسي لا غنى عنه : ذلك أن المسوخ والصنائع تميط اللثام عن القوى عينها التي كانت اكثر خفاء في الأجيال الطبيعية · NATURA OMNIA REGIT[٦] . فالانسان ، في الفنون مثلاً ، لا يخلق أية قوة ليست كامنة في الطبيعة ، وانما سلطانه الوحيد أن يقارب أو يباعد ما بين الأجسام ، وأن يخلق بالتالي شروطاً جديدة لفعل القوى الطبيعية · إنه لروح جديد يسوغ فعلة بيكون حينما أدرج هذين القسمين في عداد العلوم التي لم توجد بعد (DESIDERATA) (ك ٢ ، ف ٢) .

أما التاريخ المدني فإن تقسيماته تناظر الأجناس الأدبية التاريخية التي كانت رائجة في زمن بيكون والتي تعود في أصلها إلى ماضٍ بعيد . فهناك من جهة أولى التاريخ الكنسي ، الذي أرسى قواعده أوسابيوس وقيصاريوس ، ومن الجهة الثانية التاريخ المدني بحصر المعنى ، ويقسمه بدوره تبعاً للوثائق التي يستخدمها : المذكرات (سجلات الوقائع) ، العاديات ، التواريخ القديمة من قبيل **العادات العبرانية** ليوسيفيوس ، والتاريخ المضبوط أو الكامل ، من قبيل تراجم الحياة ، وأخبار الملوك ، والروايات المختلفة لحادث بعينه . وهذا كله بمثابة تنظيم عريض للمباحث المتبحرة ، يرسم بيكون هنا خطته مضيفاً إليه « التاريخ الأدبي » الذي هو في المقام الأول تاريخ تقدم التقنيات والعلوم : ولن يكون للتبحر على امتداد القرن السابع عشر من منهاج آخر غير هذا المنهاج .

لننظر ، بعد التاريخ ، في تقسيمات الفلسفة . فالتقسيمات هنا أيضاً تقليدية ، لكن روحها جديد . يصرح بيكون قائلاً : « أرغب في أن أتحاشى بقدر المستطاع آراء القدامى أو أساليبهم في الكلام » (ك ٣ ، ف ٤ ، الفقرة ١) ؛ والموضوعات الثلاثة للعلوم الفلسفية الثلاثة الكبرى هي الله

---

(٦) الطبيعة تحكم كل شيء . « م » .

والطبيعة والإنسان (أو كما يقول بلغة منظوريي العصر الوسيط · المصدر المنير ، وشعاعه المنكسر ، وشعاعه المنعكس) ؛ وذلك هو بعينه تقسيم أرسطو للفلسفة إلى إلهيات أو فلسفة أولى ، وطبيعيات ، وأخلاق . ولكن الروح مختلف جداً · فعند أرسطو كانت الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا هي في آن معاً علم البديهيات ، وعلم العلل أو مبادىء كل جوهر ، أمحسوساً كان أم معقولاً ، وعلم الله . وجميع هذه العناصر نلفاها ثانية لدى بيكون ، وإنما في ترتيب مغاير تماماً . فعلى علم البديهيات أطلق اسم **الفلسفة الأولى** ، وعلى علم العلل اسم **الميتافيزيقا** ، وعلى علم الله اسم **اللاهوت** .

الفلسفة الأولى ، أو علم البديهيات ، هي الجذع المشترك للعلوم الثلاثة ، أي علوم الله والطبيعة والإنسان . وهذه « البديهيات » هي ، عند بيكون ، أشبه بكلم جامعة أو أقوال سائرة قابلة لأن تصدق ، لعموميتها ، على الأشياء الإلهية والطبيعية والإنسانية على حد سواء · ومن أمثلتها القول التالي · « إن الأقدر على صيانة نظام الأشياء (CONSERVA-TIVUM FORMAE) هو أيضاً الأعظم قوة » ؛ ومن هنا كان، في الطبيعيات ، النفور من الفراغ ، ذلك النفور الذي يصون الكتلة الأرضية ؛ وفي السياسة ، غلبة القوى الحافظة للدولة على مصلحة الأفراد ؛ وفي اللاهوت ، غلبة فضيلة المحبة التي تشد وثاق الأنام إلى بعضهم بعضاً . وما يبتغيه بيكون ، في حاصل الكلام ، هو أن يكون البحث في تلك المبادىء الكلية « طبقاً لقوانين الطبيعة لا طبقاً لقوانين الكلام ، من زاوية فيزيقية لا من زاوية منطقية » ؛ فالكلم الجامعة في القليل والكثير ، مثلاً ، تعيننا على أن نفهم لماذا يكون مُنْتَج بعينه ، مثل الذهب ، نادراً ، ومنتج آخر ، مثل الحديد ، وفيراً .

ويغدو **اللاهوت** أول العلوم الفلسفية . ويأتي بعده **علم الطبيعة** الذي ينقسم إلى **ميتافيزيقا** أو علم العلل الصورية والعلل الغائية ، وإلى **فيزيقا خاصة** أو علم العلل الفاعلية والعلل الهيولانية · ومعروف لدينا كيف كانت الأرسطوطاليسية الوسيطية تعتبر معرفة الصور أو الفروق

الحقة بين الأشياء غير متاحة للذهن البشري ؛ وعلى هذا فإن بيكون يريد ، تحت اسم الميتافيزيقا ، أن يبتدع علماً جديداً وذا صلة وثيقة بالمباحث في الطبيعة : وسوف نرى لاحقاً ما قوامه .

ثالث العلوم الفلسفية وآخرها ، وهو **علم الإنسان** ، ينقسم بحسب الملكات البشرية إلى علم العقل أو **المنطق** ، وإلى علم الإرادة أو **الأخلاق** ، وأخيراً إلى علم البشر الملتئم شملهم في مجتمعات ؛ وعلى هذا النحو يفصل بيكون هنا بين علم المجتمعات والأخلاق .

ما **المنطق** البيكوني إلا وصف لإجراءات العلم الطبيعية : فهناك أولاً **الاختراع** أو استكشاف الحقائق ، وهو ما لا سبيل إليه عن غير طريق التجربة (EXPERIENTIA LITTERATA ، أي التجربة التي تحدد شروطها وظروفها كتابةً) **والاستقراء** ، وهو الموضوع الخاص **للاورغانون الجديد** ؛ ويأتي بعد الاختراع الحكم في الحقائق المفترضة ، وأداته الرئيسية القياس الأرسطوطاليسي ، الذي له وظيفة محددة وإنما محدودة · إرجاع الحقائق المفترضة إلى مبادىء كلية ؛ ويفيد المنطق أيضاً في دحض الأغاليط ؛ فهو يحبط الاستعمال غير الصحيح للألفاظ العامة ذات المعاني المتعددة ـ وهو أمر شائع في المناقشات ـ من قبيل **قليل وكثير** ، **المطابق** و **المغاير** ؛ ويزيح الستر أخيراً عن « أصنام » العقل البشري ، أي دواعيه إلى التيه والزلل .

وتقف الأخلاق ، كما يتصورها بيكون ، على طرفي نقيض من أخلاق القدامى ، مثلها في ذلك مثل طبيعياته بالقياس إلى طبيعيات أرسطو : فمأخذه على القدامى أنهم لم يقدموا أية وسيلة عملية لبلوغ الهدف الذي يقترحونه ، وأنهم نظروا في طبيعة الخير الأعظم وهم على جهل بالآخرة التي تعلمنا المسيحية أن نبحث عنه فيها ، وعلى الأخص أنهم لم يرهنوا خير الفرد بخير المجتمع الذي هو جزء منه ؛ وإنما بسبب هذا الجهل أعلن أرسطو زوراً وبهتاناً أن الحياة التأملية أسمى من الحياة الايجابية ، وبحث القدامى جميعاً عن الخير الأعظم في طمأنينة نفس الفرد ، بدون أن

يفكروا بالخير المشترك ، وشاء ابقتاتوس أن يطلب الحكيم في ذاته وحدها مبدأ سعادته . إن بيكون يرفض الفردانية القديمة ورغبتها في حصر الإنسان ضمن إطار الحياة الخاصة ، بعيداً عن العمل والحياة العملية ، ويرفض تقديمها للصفو والسكينة على المروءة والنخوة ، وللمتعة السالبة على الخير الإيجابي الذي يشع بصنائعه ومآثره . وأخلاق بيكون ، مثلها مثل علمه ، عملية أكثر منها تأملية ؛ فهو يقدِّم طاغية مكيـافلي ، بشهوته إلى السلطة في ذاتها ، على الحكيم الرواقي بفضيلته الخاملة التي لا تعرف الفرح ؛ ويقدِّم على **طبائع** ثيوفراسطس مصنَّفاً صادقاً في الانفعالات والأهواء تؤخذ مواده من كتب المؤرخين . ويختم أخيراً علم الانسان بسياسة ، متمايزة عن الأخلاق ، وهي على الأخص بمثابة نظرية في الدولة والسلطان .

إلى جانب التاريخ والفلسفة يقبل بيكون بعلم ثالث هو الشعر ، علم المخيلة . ومعروف لنا مدى ما أبداه عصر النهضة من حميا في العودة إلى تأويل الأساطير والحكايات الخرافية ، لما فيها من متسع لعلم بالألغاز وبالصور ؛ وديكارت نفسه أولى في شبابه هذه القصص بعض اهتمامه . والأساطير والحكايات الخرافية هي موضوع كتابه **في حكمة القدماء** DE SAPIENTIA VETERUM،حيث يجد بيكون في قصة كوبيدون[٧] فكرة حركة الذرة الأصلية وفكرة تأثير الذرات في بعضها بعضاً على بعد ؛ كما يجد في غناء اورفيوس[٨] النموذج الأول للفلسفة الطبيعية التي تصبو إلى تقويم

---

(٧) كوبيدون إله الحب عند الرومان ، ويقابله ايروس عند اليونان ، وهو من القوى الاولية التي كانت تحكم الكون قبل ظهور الانسان ، وسلطانه يطال لا البشر وحدهم ، بل كذلك الحيوانات والنباتات والجمادات والسوائل ،وكل ما هو موجود . ودوره أن يجمع ويمزج ويوحد . فهو القوة الجاذبة التي تحض الاشياء على الاجتماع وخلق الحياة . « م »

(٨) اورفيوس أعظم شعراء اليونان الاسطوريين . اهداه ابولون قيثارة من سبعة اوتار ، فأضاف اليها من عنده وترين ،تخليداً لذكرى ربات الشعر التسع ، اخوات امه . كان =

الأشياء القابلة للفساد وتجديدها . وإنما جملة هذه الخرافات ، المؤوّلة في منحى الاصلاح الكبير للعلوم ، هي ما يسميه بيكون الشعر .

لكن هذه العلوم الثلاثة ، التاريخ والشعر والفلسفة ، لا تعدو في الواقع أن تكون ثلاثة أطوار متعاقبة للعقل نحو تكوين العلوم : فالتاريخ تراكم للمواد ، والشعر إنشاء أول ، خيالي محض ، أشبه بحلم العلم الذي ما زاد القدماء على أن حلموا به ' والفلسفة ، أخيراً ، بناء متين للعقل . وإنما على هذا النحو تتبدى الأشياء لناظري بيكون كلما تمعن ، لا في جميع تلك العلوم التي وضع قائمة بها في **كرامة العلوم** ، بل في العلم الوحيد الذي شغل نفسه به حقاً ، علم الطبيعة .

(٤)

الاورغانون الجديد

إن إحراز النجاح في العلوم الجديدة ، التي يحدد بيكون موقعها التصنيفي ، يتطلب أداة جديدة أيضاً . و **الاورغانون الجديد** هو الذي يتعين عليه أن يبتدعها . فهل بين **الاورغانون الجديد** و**كرامة العلوم** فارق كمثل ذاك الذي يقوم بين خطة تصنيفية للعلوم وبين منهج كلي ، جامع ، قمين بأن يضمن للعلوم تقدمها ؟ ليس ثمة من فارق كهذا على الإطلاق · بل إن مضمون **الاورغانون الجديد** يتطابق في الواقع تطابقاً دقيقاً مع بعض أقسام **كرامة العلوم** : فلو أسقطنا من هذا الكتاب كل ما يمتّ بصلة إلى التاريخ والشعر ، وإذا أسقطنا من الفصول التي تعالج الفلسفة كل ما يمت بصلة إلى اللاهوت ، وكل ما يتصل ، في علم الإنسان ،

= قادراً بغنائه وحده أن يوقف الانهار عن مجراها ، والاشجار عن هسيسها ، والصخور عن جمودها . وكان قادراً ايضاً على ترويض سباع الحيوان واستئناسها . « م » .

بالأخلاق والسياسة ، لبقي منهاج علم الطبيعة والمنطق . والحال أن هذه بالتحديد فحوى **الاورغانون الجديد** وليس أي شيء آخر : منهاج لعلوم الطبيعة ، مع قسم المنطق الذي يختص بها . والأوهام ، التي تبغي نظرية الأصنام تقويمها ، تختص فقط بنظرة الإنسان إلى الطبيعة ؛ والاورغانون أو الأداة التي تساعد العقل ، كما يساعد الفرجار اليد ، تختص فقط بعلم الطبيعة .

إن وصف « الأصنام » أو أوهام العقل الذي يسلس قياده لسليقته ولنزوعه الطبيعي ، وهو الوصف الذي يبدأ به **الاورغانون الجديد** ، لا يعدو إذن أن يكون تمهيداً مناسباً يفترض به أن يتأدى بنا إلى فهم ضرورة هذه الأداة . إن تلك الأوهام أربعة في النوع . أولها **أوهام القبيلة** IDOLA TRIBUS· فالعيب الطبيعي في العقل هو ضرب من الكسل والعطالة . فنحن نميل بطبعنا إلى التعميم معتمدين فيه على الحالات الموائمة ، مما يفسح في المجال أمام تولد الخرافات والمعتقدات الباطلة ، من قبيل التنجيم ، لأننا لا نأخذ في اعتبارنا الحالات التي ما صدقت فيها التكهنات والتنبؤات . ونحن نميل إلى أن نرى الطبيعة وقد تحققت فيها المبادىء التي تماشي ، ببساطتها وتشاكلها واطرادها ، تصورات ذهننا ، مما أفسح في المجال أمام ظهور علم الفلك القديم الذي لم يعترف للكواكب بمسار آخر غير المسار الدائري ، وعلم القبالة الكاذب بقضه وقضيضه (وهو العلم الذي جدده في إنكلترا ، في زمن بيكون ، روبرت فلود) ، الذي يتخيل وقائع لا وجود لها لكي يوافق بينها وبين تراكيبنا العددية . ونحن نميل إلى أن نتصور نشاط الطبيعة على مثال نشاطنا الإنساني ، فإذا بالخيمياء تتـوهم أن بين الأشياء تجاذباً وتنافراً ، كما لو بين البشر . النوع الثاني **أوهام الكهف** IDOLA SPECUS : والمقصود بها عطالة العادات والتربية التي تقيد العقل وتأسره ، كما في كهف أفلاطون . وثالثها **أوهام السوق** IDOLA FORI : فالألفاظ هي التي تتحكم بتصورنا للأشياء ؛ فإن شئنا تصنيف الأشياء وقفت اللغة العامية ، بتصنيفاتها

الجاهزة سلفاً ، معترضة سبيلنا . فكم من ألفاظ مبهمة المعنى ، بل كم من ألفاظ لا وجود لما يقابلها في الواقع (كما عندما نتكلم على الصُّدفة أو على الأفلاك السماوية) ! ورابعاً وأخيراً **أوهام المسرح** IDOLA THEATRI: ومصدرها الحظوة التي تحاط بها النظريات الفلسفية ، كنظريات أرسطو ، « شر السفسطائيين » ، ونظريات أفلاطون ، « ذلك الماجن المتفكه ، ذلك الشاعر المتعجرف ، ذلك اللاهوتي المشبوب العاطفة » . وينحي بيكون باللائمة على التجريبيين ، أولئك الذين يجمعون الوقائع كما يجمع النمل مؤونته ، كما على العقلانيين ، أولئك الذين يبنون بيوت نظرياتهم العنكبوتية بمعزل عن كل تجربة . وعلى هذا ليست « الأصنام » أغاليط وسفسطات وأضاليل استدلالية ، وإنما ميول فاسدة في تركيب عقلنا ، وضرب من خطيئة أصلية تضلّنا عن فهم الطبيعة .

ليس الهدف الذي يرمي إليه بيكون هو المعرفة بحصر المعنى ، وإنما السلطان على الطبيعة ، أي العلم الفعال . غير أن المعرفة وسيلة مذلَّلة قواعدها ومطوَّعة برسم الهدف المعلن . ويحدد بيكون هذا الهدف على النحو التالي : « توليد طبيعة جديدة أو عدة طبائع جديدة ودمجها في جسم محدد »[٩] . ويقصد **بالطبيعة** هنا خاصيات أو كيفيات نوعية ، من مثل الكثيف والمخلخل ، الحار والبارد ، الثقيل والخفيف ، المتبخر والجامد ، إلخ . والحال أن بيكون يعتقد ، كما كان أرسطو يعتقد من قبل ، أن كل طبيعة من هذه الطبائع هي تعبير عن **صورة** أو ماهية معينة تنتجها . فإن فرضنا أننا بتنا نتحكم بالصورة ، اقتدرنا أيضاً على التحكم بالكيفية . والحال أن الصورة لا تغدو طوع بناننا إلا متى عرفناها .

هنا يأتي دور المهمة الإيجابية **للاورغانون الجديد** : فهدفه معرفة الصور التي بحضورها تنتج الطبائع . وقد كنا رأينا في الجزء الأول

---

(٩) **الاورغانون الجديد** ، ك ٢ ، المبدأ ١ .

(ص ٢٢١ وما يليها) لماذا أخفق أرسطو في هذه المشكلة وكـيف كرست التوماوية هذا الفشل : فالفصول التي بها نعيِّن جنساً كيما نعرِّف ماهية نوعية ليست هي « الفروق الحقة » . والحال أن هذه الفروق الحقة هي بالتحديد التي يتباهى بيكون بالبلوغ إليها **فالصورة** ، **والفرق الحقيقي** ، **والشيء في ذاته** IPSISSIMA RES ، **والطبيعة المولِّدة** ، **ومصدر الانبثاق** ، وتعيين **الفعل الخالص** ، والقانون ، جميعها تعابير متكافئة تنم بعمق عن مقصد بيكون . وإننا لنذكر أيضاً أن إحدى الوسائل التي اعتمدها أرسطو لتعيين الماهية والقانون كانت الاستقراء : والحال أن بيكون يستخدم بدوره أيضاً هذا الاستدلال للغاية نفسها .

إن المقصد الخارجي **للاورغانون الجديد** مماثل إذن لمقصد **الاورغانون** القديم : معرفة الصور أو الماهيات ، بدءاً من الوقائع ، عن طريق الاستقراء . لكن **الاورغانون الجديد** يتباهى بالنجاح حيثما كان أرسطو أخفق ؛ ثم إنه يجعل من معرفة الصور لا إشباعاً لحاجة نظرية تأملية ، بل تمهيداً لعملية ذات طابع عملي . فكيف ذلك ؟

يشبه بيكون عملية البحث عن الصور بفعل الخيميائي الذي يعزل ، بسلسلة من العمليات ، المادة الخالصة التي يريد الحصول عليها عن المواد التي تخالطها . وبالفعل ، إن الملاحظة تشف لنا عن الطبيعة ، التي نبحث عن صورتها ، ممتزجةً ، في ركام لا يعرف له رأس من ذنب ، مع طبائع أخرى ؛ فهي ماثلة أمامنا ؛ لكننا لن نحصل عليها إلا إذا جردناها من كل ما ليس منها . الاستقراء إذن وسيلة استبعاد .

كيف ينبغي توجيه الملاحظة للوصول إلى هذا الاستبعاد ؟ ذلك هو السؤال الذي يشغله قبل أي سؤال عداه . فبيكون لا يتساءل أبداً ما هي شروط الملاحظة الجيدة ، **منظوراً إليها بحد ذاتها** ، أوما هي الاحتياطات النقدية الواجب اتخاذها ؛ فكل ما في جعبته بصدد هذه النقطة ملحوظات مبهمة وسطحية ؛ فهو ميال ، على الصعيد العملي ، إلى أخذ الوقائع من أي

مصدر كان ، وهذا ما لامه عليه بشدة علماء محترفون ، من أمثال لايبغ[١٠] . فما يهمه هو أن يضاعف التجارب وأن ينوعها ، للحؤول دون تثبُّت الذهن وتجمده . ومن هنا كانت المطاردة المحمومة للملاحظات والمشاهدات ، تلك المطاردة التي تضطلع فيها حصافة الباحث بالدور الأكبر ، فمن الواجب تنويع التجارب VARIATIO ، وعلى سبيل المثال تطعيم الأشجار الحرجية على نحو ما تُطعَّم الأشجار المثمرة ، أو تسخين الكهرمان المصقول لمعاينة تفاوت جاذبيته ، أو تنويع كمية المواد والعناصر المستخدمة في تجربة من التجارب . ومن الواجب تكرار التجربة REPETITIO ، وعلى سبيل المثال إعادة تقطير روح النبيذ الناتج عن تقطير أول ؛ ومد التجربة EXTENSIO ، وعلى سبيل المثال إبقاء الماء منفصلاً عن النبيذ في وعاء واحد ، ثم البحث في ما إذا كان في المستطاع أيضاً فصل الأجزاء الثقيلة عن الأجزاء الخفيفة في النبيذ نفسه ؛ ونقل التجربة TRANSLATIO من الطبيعة إلى الفن ، كاصطناع قوس قزح في مسقط ماء ؛ وعكس التجربة INVERSIO ، وعلى سبيل المثال الفحص عما إذا كانت الحرارة تنتشر بحركة صاعدة بعد أن نكون تحققنا من انتشار البرودة بحركة نازلة ؛ وإلغاء التجربة COMPULSIO ، وعلى سبيل المثال التحقق مما إذا لم تكن بعض الأجسام الوسيطة بين المغناطيس والحديد تلغي الجاذبية ؛ وتطبيق التجربة APPLICATIO ، أي استخدام التجارب لاستكشاف خاصية نافعة (وعلى سبيل المثال تعيين درجة نقاوة الهواء في أمكنة مختلفة أو في فصول مختلفة تبعاً لسرعة التعفن) ؛ وأخيراً المزاوجة بين عدة تجارب COPULATIO ، على نحو ما فعل دريبل سنة ١٦٢٠ حين خفَّض درجة تجمد الماء بمزجه الثلج وملح البارود . وتبقى صُدَف SORTES التجربة ، وتتمثل في إحداث تعديل طفيف في شروطها ،

---

(١٠) البارون يوستوس فون لايبغ : عالم كيمياء ألماني (١٨٠٣ ـ ١٨٧٣) ، عزل التيتان واكتشف الكلورال ، واشتهر بوجه خاص بأبحاثه في الكيمياء العضوية . « م » .

كأن نحدِث مثلاً في إناء مغلق الاحتراق الذي يحدُث عادة في الهواء الطلق[١١] .

إن هذه الطرائق الثماني في التجريب لا تشير الى كيفيات الوصول الى نتيجة معينة ؛ فنحن لا نعرف مسبقاً ما سينتج عن التنويع والتكرار ، الخ . فتحت عنوان **تنويع التجربة** VARITIO ، مثلاً ، يقترح بيكون الاستعلام عما اذا كانت سرعة سقوط الأجسام الثقيلة تزداد بتزايد وزنها ؛ ويرى (كما لو كان يجهل بتجارب غليليو الشهيرة) أنه لا يجوز لنا أن نتكهن قبلياً هل سيكون الجواب موجباً أو سالباً . وعلى هذا فإن التجارب الهادفة الى جمع أقصى قدر ممكن من الملاحظات والمشاهدات ما هي بتجارب خصبة FRUCTIFERA ، وذلك ما دام من المستحيل أن نتكهن بما اذا كانت النتيجة ستأتي موافقة لتوقعاتنا ؛ وانما هي تجارب منيرة LUCIFERA ، قمينة بأن تكشف لنا بوجه خاص عن كذب الارتباطات والعلائق التي نفترضها ، وبأن تمهد السبيل الى استبعادها .

وهدف الاستقراء يتجلى بمزيد من الوضوح في توزيع التجارب بين جداول ثلاثة · جدول الحضور وجدول الغياب وجدول الدرجات . ففي **جدول الحضور أو الماهية** تُسجل ، بجميع ظروفها ، التجارب التي تحدث فيها الطبيعة (أو الكيفية) التي نبحث عن صورتها ؛ وفي **جدول الغياب أو الانحراف** ، تُسجل التجارب التي لا تظهر فيها تلك الطبيعة عينها ؛ وفي **جدول الدرجات** أو **المقارنة** تسجل التجارب التي تتغير فيها الطبيعة . ومن المسلم به ، فضلاً عن ذلك ، أن جدول الحضور سيتضمن التجارب التي تكون فيها الطبيعة ماثلة في موضوعات متباينة الى أقصى حدود التباين ، وأن جدول الغياب سيتضمن التجارب التي تكون مشابهة الى أقصى حد مستطاع لتجارب جدول الحضور .

---

(١١) في كرامة العلوم ، ك ٥ ، ف ٢ ،الفقرات ٨ ـ ١٤ .

إن قوام الاستقراء أولاً وأخيراً تدقيق هذه الجداول . فحسبنا أن نقارن فيما بينها حتى ينعزل عن الصورة المنشودة عدد كبير من الظاهرات المصاحبة للطبيعة من تلقاء نفسه وبيقين شبه آلي . ومن الواضح أنه من الواجب استبعاد جميع الظاهرات التي لا تكون ماثلة في جميع تجارب جدول الحضور ؛ ثم تُستبعد بعد ذلك ، من بين الظاهرات الباقية ، جميع التجارب التي تكون ماثلة في تجارب جدول الغياب ؛ وأخيراً تستبعد أيضاً جميع الظاهرات التي لا تتغير في جدول الدرجات برغم تغير الطبيعة . والرسابة التي تبقى « بعد الإسقاطات والاستبعادات التي تُجرى بالطريقة المناسبة » هي التي ستكون محتوية على الصورة . لنفرض ، مثلاً ، أن المطلوب هو تحديد صورة الحرارة ' فبيكون يعيِّن سبعاً وعشرين حالة تحدث فيها الحرارة ، واثنتين وثلاثين حالة مشابهة للأولى وانما لا تحدث فيها الحرارة (ومن قبيل ذلك أنه يعتبر الشمس التي تدفىء الارض حالة حضور ، وتقابلها الشمس التي لا تذيب الثلوج الدائمة ، بوصفها حالة غياب) ، وإحدى وأربعين حالة تتباين فيها الحرارة . والرسابة التي تبقى ، بعد الاستبعاد ، هي حركة الرجفان التي تُلحظ في الشعلة أو في الماء المغلي ، والتي يعرِّفها بيكون على النحو التالي · حركة تمددية ، متجهة من الاسفل الى الاعلى ، لا تصل الى كل الجسم وان وصلت الى أدق أجزائه ، ثم تُرَدُّ على أعقابها لتصير تناوبية وراجفة .

من اليسير أن نتبين ما وجه اختلاف هذه العملية عن استقراء أرسطو الذي قوامه التعداد البسيط . فقد كان أرسطو يحصي ويعدِّد جميع الحالات التي يرافق فيها ظرف بعينه (انعدام الحرارة) الظاهرة (طول الحياة) التي يبحث عن علتها ؛ وكان يكتفي من ثم بالحالات التي يسجلها بيكون في جدول الحضور : أما استخدام التجارب السالبة فهو ، في هذا المجال ، الاكتشاف الحقيقي لبيكون .

(٥)

الصورة : آلية بيكون

إن واحداً من شروط نجاح استقرائه هو ألا تكون الصورة ذلك الشيء الغامض الذي كان يبحث عنه ارسطو ، بل عنصراً متاحاً للملاحظة في التجارب ، عنصراً تمكن معاينته فعلياً بالحواس أو بالادوات التي تساعد الحواس ، نظير المجهر . فالصورة لا تُستنتج ، بل هي موضوع للملاحظة : وكل شأن الاستقراء أن يعين على تضييق حقل الملاحظة الذي تقع فيه الصورة .

لنضف أن هذه الرسابة ، في جميع المشكلات التي من هذا القبيل والتي وجد لها بيكون مشروعَ حلٍ ، هي على الدوام ، وكما في حالة الحرارة ، ضرب من تنظيم آلي دائم للمادة : فلو بحثنا في قوام صورة البياض ، كما يتبدى لأنظارنا في الثلج وفي الماء المزبد وفي البلور المدقوق ، لوجدنا أن ثمة ، في جميع هذه الحالات ، « مزيجاً من جسمين شفافين ، مع تنظيم بسيط وأحادي النسق لأجزائهما المنظورة »[١٢] . وفي فقرة أخرى نقلها ديكارت بصورة شبه حرفية في كتابه **قواعد لتدبير العقل** ، يعاين بيكون « صورة » الألوان في ترتيب هندسي معين للخطوط . ونتيجة الاستقراء ، كما يتبين لنا ، هي أن يستبعد ، بغية الاهتداء الى الصورة ، كل ما هو نوعي ومحسوس صرف في تجربتنا . نحن في حل إذن من القول إن بيكون ، بمعنى من المعاني ، آلي النزعة ، وذلك ما دام يرى ماهية كل شيء من أشياء الطبيعة في بنية هندسية وآلية دائمة . صحيح أن بعضهم شاء أحياناً أن يميز الصورة مما يسميه بيكون **الشكل الكامن** ، أي بنيان الأجسام الداخلي الذي لا يقع في متناول إدراكنا الحسي

---

(١٢) في كرامة العلوم ، ك ٣ ، ف ٤ ، الفقرة ١١ .

بسبب صغر عناصره : وعلى أساس هذا التمييز تنضاف الصورة انضيافاً الى البنية الآلية ، الى الشكل الكامن الذي يكون لها بالتالي شرطها الهيولاني لا جوهرها . لكن بيكون يماثل بين الاثنين على نحو قاطع لا يحتمل لبساً . ثم انه عندما يتكلم عن التقدم الكامن PROGRESSUS LATENS ، أي عن العمليات اللامحسوسة التي عن طريقها يكتسب جسم من الأجسام خاصياته وكيفياته ، فإنما يقصد مرة أخرى سيرورة آلية· فالبنى والحركات الخفية OCCULTOS SCHEMATISMOS ET MOTUS هي الموضوعات الحقيقية للطبيعيات[١٣] . فكر بيكون يندرج فعلاً إذن في سياق المأثور الآلي النزعة الكبير الذي أرسيت أسسه في القرن السابع عشر . ولو كان بقي لديه أثر ما من التصور الارسطوطاليسي عن الصورة ، فهل كان سينعت البحث عن العلل الغائية بأنه **كالعذراء العقيم** ، وهو البحث الذي لا يقبل انفصالاً لدى أرسطو عن طلب الصورة ؟

ولكن مذهبه الآلي هذا من نوع خاص · فهو يتبدى وكأنه شيء غير متوقع ، وكأنه محض نتيجة للاستقراء ؛ فالبنية الآلية هي ما يبقى بعد « الإسقاط والاستبعاد » . ثم إن الصور تتعدد بقدر ما تتعدد البنى الآلية التي توضع على أنها واجبة الوجود دونما تعليل : فعلى حين أن هذه البنى هي في نظر ديكارت أو غاسندي الاشياء المطلوب تفسيرها ، فإنها في نظر بيكون الاشياء التي تفسِّر . وعلى هذا فإن الرياضيات لا تضطلع لديه بذلك الدور الغالب الذي تضطلع به لدى ديكارت ؛ وهو يميل الى الارتياب فيها،ولاسيما بعد أن عاين ما يتأدى اليه التصور الرياضي للطبيعة لدى معاصره المتضلع في القبالة ، روبرت فلود ، الذي قنع بأن

---

(١٣) **الاورغانون الجديد** ، ك ٢ ، المبدآن ٦ و٣٩ ؛ **في كرامة العلوم** ، ك ٣ ، ف ٤ ، الفقرة ١١؛ انظر لالاند · **ما تصوره بيكون في الرياضيات** QUID DE MATHEMATICA SENSERIT BACONIUS ، باريس ١٨٩٩،، ص ٣٨ .

يحقق في الطبيعة التراكيب الاكثر اعتسافاً واعتباطية بين الاشكال الهندسية والأعداد ؛ وجلّ مبتغاه أن تبقى الرياضيات « خادمة » الطبيعيات ، أي أن ينحصر كل دورها بمدها بلغة لمقاييسها .

(٦)

الدليل التجريبي

لنعد أدراجنا الى الاورغانون . يفيدنا بيكون القول : إن الاستقراء يسمح بتضييق الحقل الذي يتعين علينا أن نبحث فيه عن الصورة : لكنه اذا كان يدلنا الى الاستبعادات التي يتحتم علينا أن نقوم بها، فمن الواضح بالمقابل أنه لا يستطيع أن يدلنا متى تبلغ الى حدها الواجب من الاكتمال ؛ فمن الممكن أن ترغمنا وقائع جديدة على القيام باستبعادات جديدة ؛ فنتيجة الاستقراء مؤقتة ، فهي بمثابة قطاف أول VINDEMIATIO PRIMA .

كيف السبيل الى بلوغ نتيجة نهائية ؟ هذا ما يعد بيكون بتفسيره في معرض معالجته « المعونات القوية » التي سيقدمها الى العقل[١٤] . فهو يضع لائحة بتسع من هذه « المعونات » ، ولكنه لا يعالج سوى الأولى منها ، تلك التي يسميها « امتيازات الوقائع » PRAEROGATIVAE INSTANTIARUM ؛ ويسمي سبعة وعشرين نوعاً من « الوقائع ذات الامتياز » . ماذا يقصد بهذا التعبير؟ ولماذا لا تندرج هذه الوقائع في جداول الاستقراء التمهيدية ؟ هي ذي على سبيل المثال « الوقائع الانفرادية » ، أي التجارب التي تتجلى فيها الطبيعة المطلوبة بدون أي ظرف من الظروف التي ترافقها في العادة (وعلى سبيل المثال حدوث

---

(١٤) الاورغانون الجديد، ك ٢ ، المبدأ ٢١ ومابعده

الألوان من جراء اختراق الضوء للموشور) · وتلكم واقعة ينبغي إدراجها في جدول الحضور ؛ والأمر بالمثل في ما يتصل **بالوقائع المهاجرة** ، INSTANTIAE MIGRANTES ، وهي الحالات التي تتظاهر فيها الطبيعة على نحو مباغت (البياض في الماء عندما يزبد) ؛ وتتدرج **الوقائع الإظهارية والإخفائية** INSTANTIAE OSTENSIVAE ET CLANDESTINAE ، وهي الحالات التي تكون فيها الطبيعة في حدها الأقصى وفي حدها الأدنى ، في جدول الدرجات ؛ وتنتمي **الوقائع الاحادية الجـهـة والمنحـرفـة** INSTANTIAE MONODICAE ET DEVIANTES ، وهي الحالات التي تفصح فيها الطبيعة عن نفسها في مظهر استثنائي (المغناطيس بين المعادن ، المسوخ) ، الى جدول الحضور ؛ وتحتل **الوقائع المفترقة** INSTANTIAE DIVORTII ، التي ترينا طبيعتين مؤتلفتين في العادة وقد افترقتا (على سبيل المثال الكثافة الخفيفة والحرارة : فالهواء قليل الكثافة بدون أن يكون حاراً) ، مكانها في جدول الحضور . وحتى **الوقائع المتصالبة** INSTANTIAE CRUCIS الشهيرة تدخل في الجداول : فعندما نتردد بين صورتين لتفسير طبيعة بعينها ، فالمفروض في الوقائع المتصالبة أن تظهر « أن اتحاد إحدى هاتين الصورتين بالطبيعة ثابت وغير قابل لأن يفك ، بينما اتحاد الصورة الأخرى قابل للتبدل » (المبدأ ٣٦) . كيف ينبغي أن نفهم هذه الصيغة ؟ من السهل أن نفهم كيف تدل وقائع جدول الغياب بكل ثقة ويقين على قابلية التبدل تلك (تلكم هي **الوقائع المفترقة**) ؛ ولكن من العسير أن نفهم ، من خلال المنطق البيكوني ، كيف يمكن البرهان على اتحاد ثابت وغير قابل للحل ؛ فمن الممكن تضييق الحقل الذي نبحث فيه عن الصورة ، ولكن لن يكون في مستطاعنا أبداً أن نقول هل سيكون في مقدورنا أن نضيِّقه أكثر بعد ؛ فمن منظور بيكون نكون أقمنا البرهان ، مثلاً ، على أن علة الثقالة أو صورتها هي جاذبية الأرض للأجسام الثقيلة، اذا ما تحققنا من أن الساعة ذات الثقَّالة تزداد سرعتها عندما تقترب من مركز الأرض ؛ لكن من

الواضح أن هذه محض واقعة ينبغي أن تضاف الى جدول الحضور ، ولن تكون مقنعة إلا ما دامت لا تنقضها واقعة أخرى ؛ ولسنا نقع أبداً لدى بيكون على دليل حاسم على قضية موجبة ؛ فوحدها القضايا السالبة مثبتة . وعلى هذا فإن « امتيازات الوقائع » تلك لا تضيف شيئاً على الاطلاق إلى الأداة الجديدة التي ابتدعها بيكون ؛ وحين يتكلم ، في عدادها ، عن **الوقائع المضيئة** INSTANTIAE LAMPADIS ، التي هي مجرد وسائل لتوسيع ذخيرة معلوماتنا ، إما عن طريق الأدوات التي تساعد الحواس ، مثل المجهر أو المقراب ، وإما بالعلامات ، مثل النبض في الأمراض ، نراه يولي وسائل تجميع المواد اهتماماً اكبر بكثير من ذاك الذي يوليه لاستعمالها الممكن .

(٧)
الأقسام الأخيرة
من « التجديد الأكبر »

ليس **الاورغانون الجديد** إذن إلا وصفاً لأطوار تكوين علوم الطبيعة . وكان من المفروض بالاقسام الاربعة الاخيرة من **التجديد الاكبر** أن تحقق العلم الطبيعي ، بدءاً من نقطة انطلاقه ، **التاريخ** ، وانتهاء الى نقطة وصوله ، العلم الفعال . ويختص القسم الثالث **بالتواريخ** HISTORIAE : وذلك هو العمل الذي شغل بيكون في أواخر حياته بوجه خاص ، من عام ١٦٢٤ الى عام ١٦٢٦ ، حينما جمع ، بمعاونة كاتم سره راولي ، في مصنفه **مجموعة من المواد** جميع الوقائع الغريبة التي أمكن له أن يقع عليها في كتب الرحلات أو الطبيعيات او الكيمياء او الطب . ولم يكن من أخذ عنهم من خيرة الثقات ؛ وقد أخذ كثيراً عن باراقلس ؛ وقبس عن الخيميائيين صيغاً لصنع الذهب ؛ ووجد بالمصادفة مرشدين اكثر وثوقاً في مباحث جلبرت عن المغناطيس أو في تجارب دريبل في قياس الحرارة .

ومجموعة من المواد عبارة عن تاريخ عام. فبيكون يوصي بأن يُكتب، بصدد كل « طبيعة » ، تاريخ خاص ؛ وقد حرر بنفسه بعض التواريخ ، ومنها مثلاً **تاريخ الحياة والموت** ، الموجَّه في كثرة من الاحيان ضد هارفي الذي كان برهن ، بتجارب حاسمة ، على الدورة الدموية . وقد اقترف في **تاريخه هذا** ، لعدم مبالاته بالملاحظة المباشرة ، الغلطة نفسها التي كان اقترفها روجر بيكون ، عندما تمسك بمأثور (مصدره بلينوس) عن تجربة مزعومة بدل أن يرجع الى التجربة نفسها .

وكان من المفروض أن يعود القسم الرابع من **التجديد الأكبر** ، تحت عنوان **تدرّج العقل** SCALA INTELLECTUS ، إلى معالجة موضوع **الاورغانون الجديد** من خلال تطبيقه . ويشير عنوان هذا القسم الى وجوب الامتناع عن القفـز من الملاحظات الجزئية الى البديهيات العامة ، والى وجوب البلوغ الى هذه الأخيرة تدريجياً ومروراً بالبديهيات المتوسطة .

يمهد القسم الخامس ، بالاستناد الى البديهيات العامة ، السبيل الى ذلك العلم الفعال الذي يحققه القسم السادس والذي يُفترض فيه أن يضمن للانسان السيطرة على الطبيعة . لكن الكتاب ، طرداً مع تقدمه نحو هذه الغاية ، يتحول اكثر فأكثر الى مجرد مسوَّدة أو ترسيمة أولية يلفها الإبهام . فقد فهم بيكون أنه ليس مدركاً هدفه عن طريق تجـريبية عمياء ، وإنما فقط عن طريق ثورة عقلية كان هو نفسه من بشّر بها ؛ وما كان له أن يفكر بالرجوع الى العمل قبل إنجاز تلك الثورة . أدرك أن العمـل العلمي لا بد أن يكون عملاً جماعياً ، موزعاً بين كثرة من الباحثين ، فكرس واحداً من آخر مؤلفاته **اطلانتس الجديدة** لوصف نوع من جمهورية علمية ، حدد فيها لكل فرد مهمته : فأولاً جمّاعو الوقائع أو تجّارها MERCATORS LUCIS الذين يقصدون البلدان الأجنبية طلباً للوقائع الغريبة ، والنهّابون DEPRAEDATORES الذين يَجْـردون كتب الأقدمين ، والمنقِّبون VENATORES الذين يقفون على أسرار أهل الصناعات ، والحفارون أو الرواد FOSSORES الذين يرسمون تجارب جديدة . ويأتي

ثانياً موزعو الوقائع DIVISORES بين الجداول الثلاثة ؛ ويليهم أولئك الذين يستخرجون منها قانوناً مؤقتاً ؛ ومن بعدهم أولئك الذين يتخيلون التجارب التي يفترض فيها أن تقيم عليه الدليل ، وأخيراً أولئك الذين ينفذون هذه التجارب تحت إشرافهم . وهنا أيضاً ، وفي هذه الرؤيا الخيالية ، يبقى بيكون بعيداً جداً عن ذلك العلم الفعال الذي برسمه كان كل الباقي .

(٨)
الفلسفة التجريبية
في انكلترا

يصدر فولتير ، في **رسائله الفلسفية** LETTRES PHILOSOPHI-QUES ، حكماً على بيكون لا بد أنه كان شائعاً في انكلترا في مفتتح القرن الثامن عشر ٠ « إن أطرف مؤلفاته وخيرها إطلاقاً هو اليوم أقلها قراءة وأبعدها عن الجدوى . أقصد كتابه **اورغانون العلوم الجديد** . فهو الصقالة التي بها شُيِّد صرح الفلسفة الجديدة . وبعد أن ارتفع هذا الصرح ، جزئياً على الأقل ، لم يعد للصقالة من نفع . فقاضي القضاة ما كان يعرف بعد الطبيعة ، لكنه كان يعرف جميع الدروب التي تفضي إليها » . وبالفعل ، شهدت انكلترا ، بدءاً من سنة ١٦٥٠ ، نهوضاً يدعو الى الاعجاب لما كان يسمى **بالفلسفة الجديدة** ، أو **الفلسفة التجريبية** ، أو **الفلسفة الفعالة** EFFECTIVE PHILOSOPHY ، أي جملة العلوم التجريبية في الطبيعة . وكانت العلامات البارزة في هذا التطور تأسيس جمعية لندن الملكية نحو عام ١٦٤٥ والاعتراف بها رسمياً سنة ١٦٦٢ ، وكشوف العالم بالطبيعيات روبرت بويل (١٦٢٧ ـ ١٦٩١) ، وعلى الأخص كشوف نيوتن (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧) . والعمل الجماعي للجمعية الملكية ـ مسعاها الى وضع فهرست بظاهرات الطبيعة ـ هو وحده الذي

يمثل محاولة لتنفيذ المطلب الأول للعلم البيكوني ، أي **التاريخ** ؛ وقد رأى غلانفيل ، في كتابه **الشك العلمي** SCEPSIS SCIENTIFICA (١٦٦٥) في « **اطلانتس الجديدة** خطة تنبؤية للجمعية الملكية » . ويعبر غلانفيل هذا ، في المؤلَّف نفسه ، عن روح الجميعة الملكية خير تعبير حينما ينوه بعدم يقين معارفنا بصدد جميع المواد التي تعالجها الفلسفة الديكارتية : اتحاد النفس والجسم ، طبيعة النفس وأصلها ، أصل الأجسام الحية ، الجهل بالعلل (قال قبل هيوم : « لا نستطيع أن نعرف أن شيئاً بعينه هو علة شيء آخر ، إلا اذا كان مما نتوقعه ؛ وحتى هذا الطريق ليس معصوماً عن الخطأ») ؛ لكنه يجعل في مقابل عدم اليقين هذا خصوبة القسم العملي والتجريبي من الفلسفة من حيث الاكتشافات ، تلك « الفلسفة الجديدة التي إليها يريد توجيه خطابه » . إن كل برهان لا بد أن يكون تجريبياً : ذلك هو المبدأ الأول للجمعية الملكية التي لا تستطيع ، بناء على ذلك ، أن تصبو الى البلوغ إلا الى نتائج مؤقتة ، وذلك ما دام « من المحتمل ألا تتفق تجارب الأجيال القادمة مع تجربة العصر الحاضر ، هذا إن لم تناقضها وتنقضها » . ويوجه هوك ، أمين سر الجمعية الملكية ، والمعجب بـ «فيرولام[٥] الذي لا يضاهى» ، الانتقاد الى «أولئك الذين لا يبغون سوى تدوين أفكارهم ، مجازفين بالتالي بأن يصوروا الأشياء التي هي خاصة بالاضافة إليهم وكأنها عامة » . وكان أبرز أعضاء هذه الجمعية ، الى أن لمع اسم نيوتن ، روبرت بويل : والحال ان بويل ، الذي وقف جهوده على الكيمياء في المقام الأول ، كان منظِّراً من منظِّري المادة ، ونصيراً لنظرية الجسيمات ولمذهب الآلية ، الذي يستنتج « الكيفيات التانية » من الكيفيات الأولى المتمثلة في الامتداد واللاتحايز . ولكن هذه الآلية آلية فيلسوف تجريبي انكليزي ؛ أما آلية ديكارت.فيتكلم عنها بالعبارات التي استخدمها هوك ؛ فهي عبارة عن رؤية جزئية : «إن التفسير الميكانيكي

---

(١٥) البارون أوف فيرولام : لقب بيكون كما تقدم البيان . « م » .

الذي يعطيه ديكارت للكيفيات رهن الى حد كبير بمعـانيه **الجـزئية** عن مادة لطيفة ، عن كريات العنصر الثاني وما شابه ذلك ، وقد ربط هذه التصورات أقوى ربط بتتمة فرضيته حتى بات من شبه المتعذر استخدامها ما لم يُؤخذ بفلسفته بكاملها » . ففكر ديكارت ، المسرف في منهجيته وطبيعته الشخصية ، يخنق التعبير الحر عن فكر لا معدًّى له عن الإذعان للتجربة . أما نقطة انطلاق آلية بويل فتجريبية · وتلك هي النظرية الرياضية في الآلات ، وهي نظرية « تسمح بتطبيق الرياضيات الخالصة على توليد الحركات أو تعديلها في الأجسام » .

ثبت المراجع

I. — J. SPEDDING, R. L. ELLIS, D. HEATH, *The Works of Francis Bacon*, 7 vol., Londres, 1857. (Réimprimé en 1887).

J. SPEDDING, *The Letters and the Life of F. Bacon including all his occasional Works*, 7 vol., Londres, 1861. (Réimprimé en 1890).

J. SPEDDING, *Account of the life and times of Francis Bacon*, 2 vol., Londres, 1879.

G. SORTAIS, *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, t. I, pp. 99-278, Paris, 1920.

M. N. BOUILLET, *Œuvres philosophiques de Bacon*, 3 vol., Paris, 1834.

R. W. GIBSON, *F. Bacon, a bibliography of his works and of Baconiana to the year 1750*, Oxford, 1950.

The new Organon and related writings, ed. by Fulton H. ANDERSON, New York, 1960.

II à VII. — J. de MAISTRE, *Examen de la philosophie de Bacon* (t. VIII et IX des *Œuvres complètes*, Lyon, 1839).

J. von LIEBIG, *Ueber F. Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung*, Munich, 1863. (Traduction française, Paris, 1866-1867).

Pierre JANET, *Baco Verulamius alchemicis philosophis quid debuerit*, Angers, 1889.

Ch. ADAM, *Philosophie de F. Bacon*, Paris, 1890.

V. BROCHARD, La philosophie de Bacon *(Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, p. 303-313, Paris, 1912).

A. LALANDE, *Quid de mathematica vel rationali vel naturali senserit Baconius Verulamius,* Paris, 1899; *Les théories de l'induction,* p. 40-82, Paris, 1929.

A. LALANDE, Sur quelques textes de Bacon et de Descartes *(Revue de Métaphysique,* XIX, 1911, p. 296-311).

Ad. LEVI, *Il pensiero di F. Bacone considerato in relazione con le filosofie della natura del Rinascimento e col razionalismo cartesiano,* Turin, 1925.

T. KOTARBINSKI, L'idée directrice de la méthodologie de F. Bacon, *Revue philosophique de l'Institut de Varsovie* (en polonais). (Analyse dans *Revue d'histoire de la philosophie,* I, 1927, p. 490).

P.-M. SCHUHL, *La pensée de Bacon,* Paris, 1949; exposés sur la méthode de Bacon dans *La synthèse, idée-force dans l'évolution de la pensée,* Quinzième semaine de synthèse, Paris, 1951, p. 42 sq.; et dans *L'invention humaine...,* Dix-septième semaine de synthèse; *Revue de synthèse,* juillet-décembre 1953, p. 6-13.

B. FARRINGTON, *Francis Bacon, philosopher of industrial science,* New York, 1949.

P. ROSSI, *F. Bacone, della magia alla scienza,* Bari, 1957.

Paul H. KOCHER, Bacon on the science of jurisprudence, *Journal of the history of Ideas,* janv. 1957.

V. de MAGALHAES-VILHENA, Bacon et l'Antiquité, *R. philosophique,* 1960, II. p. 181 et suiv.; 1961, I, p. 25 sq.; 1965, IV, p. 465.

VIII. — SPRAT, *History of the Royal Society.*

P. FLORIAN, De Bacon à Newton, *Revue de philosophie,* 1914.

F. MASSON, *R. Boyle,* Edimbourg, 1914.

R. BOYLE, *English works,* ed. by Th. BIRCH, 5 vol., Londres, 1744 (2e éd., 1772). — *Opera omnia,* Venise, 1697.

A. KOYRÉ, *Newtonian Studies,* Cambridge, 1965.

الفصل الثالث

ديكارت والديكارتية

(١)

حياته ومؤلفاته

رينه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) سليل أسرة من وجهاء مدينة تورين ؛كان جده ، بيير ديكارت ، قد قاتل في حروب الدين ؛وقد رزق والده يواكيم ، الذي وصل الى مرتبة مستشار قضائي في المحكمة العليا لمقاطعة بريتانيا سنة ١٥٨٦ ، من زوجته ، حنة بروشار ، ابنة قائمقام بواتييه ، ثلاثة أولاد ، خلف بكرهم ، بيير ديكارت ، أباه ، وكان رينه ثالثهم . درس من ١٦٠٤ الى ١٦١٢ في مدرسة « لافليش »،التي أسسها هنري الرابع وكان يديرها اليسوعيون . وفي السنوات الثلاث الاخيرة من إقامته فيها تلقى دروساً في الفلسفة ، تضمنت عروضاً وشروحاً وخلاصات لمؤلفات أرسطو : **الاورغانون** في السنة الاولى ، وكتب الطبيعيات في السنة الثانية ، و **ما بعد الطبيعة** و **في النفس** في السنة الثالثة ؛ وكان الغرض من هذا التعليم ، بموجب التقليد المتبع ، الإعداد لدراسة اللاهوت . وقد درس في السنة الثانية ، علاوة على ذلك ، الرياضيات والجبر في كتاب ب . كلافيوس الموضوع حديثاً . وفي ١٦١٦ ، تقدم لامتحان القانون في بواتييه

وأجيز . كانت ثروته المتواضعة تضعه في منجى من الهموم المادية ، مثله مثل الكثيرين من الاعيان في عصره ، فتطوع سنة ١٦١٨ للخدمة في جيش الامير موريس دي ناسو في هولندا ، التي كانت آنئذ حليفة لفرنسا . فارتبط هناك بصلة صداقة بدكتور في الطب من جامعة كان ، هو اسحق بكمان ، من مواليد ١٥٨٨ ، دوَّن في يومياته بعضاً مما كان يدور بينه وبين ديكارت من نقاش للمسائل الرياضية أو الطبيعية - الرياضية . وفي سنة ١٦١٩ فكَّ من قسمه بالخدمة في جيش موريس دي ناسو البروتستانتي وانتقل الى الجيش الذي كان مكسيمليان البافاري يعمل على حشده ضد ملك بوهيميا؛ وحضر في فرانكفورت تتويج الامبراطور فردينان . وفي ١٠ تشرين الثاني ١٦١٩ ، وفي قرية ألمانية مجاورة لمدينة أولم ، اعتملت في نفسه كما يقول « نشوة طاغية فاكتشف أسس علم عجيب »[١] ، وهو تعبير قصد به في أرجح الظن منهجاً كلياً يرد العلوم جميعها الى الوحدة . وقد مر ديكارت في تلك الفترة بطور من الوجد الصوفي : فانتسب ، وربما عن طريق فولهابر ، عالم الرياضيات المعروف في أولم ، الى **جمعية الوردة - الصليب**[٢] التي كانت تأمر أعضاءها بممارسة الطب المجاني ؛ وعناوين المؤلفات التي وضعها في تلك الحقبة - وما بقي منها إلا سطور متفرقة - بليغة الدلالة : **التجارب** EXPERIMENTA ، التي تبحث في المحسوسات ؛ **البارناس** PARNASSUS ، مملكة ربات الشعر ؛ **الاولمبيات** OLYMPICA ، وتختص بالالهيات . وأخيراً ، وفي تلك الحقبة عينها ، حلم حلماً نبوياً ، رأى فيه نفسه وهو يتلو بيت شعر لأوزونيوس[٣] من كتاب منتخبات لشعراء لاتين كان يدرس فيه وهو تلميذ: QUOD[٤]

---

(١) **اعمال ديكارت** ŒUVERS DE DESCARTES ، طبعة آدم - تانري (سنشير اليها بالحرفين آ . ت) ، م ١٠ ، ص ١٧٩

(٢) **الوردة - الصليب** . فرقة إشراقية ، ألمانية الاصل ، انتشرت في اوروبا في القرن السابع عشر « م » .

(٣) اوزونيوس : شاعر لاتيني (نحو ٣١٠ - ٣٩٥) . وصف المشاهد الطبيعية . « م » .

VITAE SECTABOR ITER ؟ [٤] وقد فسر هذا البيت على أنه علامة على دعوته الفلسفية .

من ١٦١٩ الى ١٦٢٨ أكثر ديكارت من أسفاره ، فمن ١٦٢٣ الى ١٦٢٥ حط الرحال في ايطاليا حيث حج الى مزار السيدة العذراء في لوريتو ، وكان نذر في ذلك نذراً يوم رأى حلمه العجيب[٥] ؛ ومن ١٦٢٦ الى ١٦٢٨ حط به الركاب في باريس حيث عكف على دراسة الرياضيات وانكسار الضوء . وأغلب التقدير أنه في تلك الفترة تحديداً وضع كتيِّباً بعنوان **قواعد لتدبير العقل** REGULAE AT DIRECTIONEM INGENII، ولكنه لم يقيض له أن يتمه ، ولم ينشر إلا في عام ١٧٠١ ، وقد ترجمت القاعدتان الثانية عشرة والثالثة عشرة منه الى الفرنسية في كتاب منطق بور - روايال LA LOGIQUE DE PORT - ROYAL (القسم الرابع ، الفصل الثاني ، ١٦٦٤) . وفي تلك الفترة أيضاً شجعه الكاردينال دي بيرول ، مؤسس جمعية **الأوراتوار**[٦] ، على إجراء أبحاث فلسفية لخدمة قضية الدين ضد الزنادقة والملاحدة .

في أواخر عام ١٦٢٨ قصد هولندا طلباً للعزلة والاختلاء ، وفيها أقام حتى عام ١٦٤٩ ، متنقلاً بين عدة مدن ، ولم يفارقها إلا مرة واحدة حينما سافر الى فرنسا سنة ١٦٤٤ . وقد كتب بين ١٦٢٨ و ١٦٢٩ « رسالة مقتضبة في ما بعد الطبيعة » حول وجود الله ووجود نفوسنا ، وعلى سبيل التمهيد لعلمه الطبيعي . وفي عام ١٦٢٩ أوقف العمل في

---

(٤) ما الطريق الفلسفي في الحياة ؟ « م » .

(٥) يشك بعضهم في أن يكون وفى حقاً بنذره . انظر مكسيم لوروا . ديكارت الفيلسوف المقنّع DESCARTE, LE PHILOSOPHE AU MASQUE ، م ١ ، ص ١٠٧ - ١١٨

(٦) جمعية الاوارتوار .جمعية اسسها في روما القديس فيليب نيري سنة ١٥٦٤ ، وفي باريس الكاردينال دي بيرول سنة ١٦١١ ، وكانت رائدة للاصلاح المضاد ، اي الكاثوليكي . « م » .

الرسالة المذكورة لينصرف الى الطبيعيات . وعندئذ شرع بتحرير كتابه **رسالة في العالم** TRAITÉ DE MONDE الذي واصل العمل فيه ، بحسب ما نستبين من رسائله ، حتى عام ١٦٣٣ ؛ وتأدت به تأملاته حول ظاهرة الشموس الكاذبة[٧] ، التي رُصدت في روما سنة ١٦٢٩ ، الى تفسير متسلسل لجميع ظاهرات الطبيعة ، من تكوين الكواكب الى الجاذبية الى المد والجزر ، وصولاً الى تفسير الانسان والجسم البشري . ويومئذ وقع الحادث الذي قلب خططه رأساً على عقب : فقد أدان ديوان الفهرست غليليو لأنه قال بدوران الارض . فكتب ديكارت الى مرسين في ٢٢ تموز ١٦٣٣ يقول : « لقد ثار نذلك عجبي الشديد ، حتى كاد أن يقر قراري على حرق أوراقي كلها ، أو على الأقل ألا أدع أحداً يقع نظره عليها ... وإني لأعترف بأنه اذا كان [دوران الارض] كاذباً ، فإن جميع أسس فلسفتي تكون هي ايضاً كاذبة ، فهو ما تتأدى اليه في جلاء ، وهو وثيق الارتباط بجميع أقسام رسالتي ، حتى إن بناءها كله ليتداعى فيما لو فصلته عنها » . وبقي الكتاب طي أوراق ديكارت ، ولم ينشر إلا في عام ١٦٧٧ .

ومع ذلك لم يعزف عن فكرة تعريف الناس بعلمه الطبيعي ، ولم تكن مباحثه الثلاثة في **الآثار العلوية** MÉTÉORES و**انكسار الضوء** DIOP-TRIQUE و **الهندسة** GÉOMÉTRIE، التي صدرت عام ١٦٣٧ مسبوقة **بالمقال في المنهج** DISCOURS DE LA MÉTHODE ، ترمي في تصوره الى اكثر من « تمهيد الارض وارتياد الأفق » . وفي الواقع ، كان كتاب **علم انكسار الضوء** ، الذي انتهى منه سنة ١٦٣٥ ، يحتوي ما يلي : مباحث أنجزها في عام ١٦٢٩ حول آلة لقص البلور ؛ وفصلاً حرره سنة ١٦٣٢ حول انحراف الأشعة ؛ وتطويراً لفصل من **رسالة في العالم** حول الإبصار . وألف **الآثار العلوية** في صيف ١٦٣٥ ، و **الهندسة** في ١٦٣٦ ، في أثناء طباعة **الآثار العلوية** . وكان العنوان الاصلي للكتاب برمته :

---

(٧) الشمس الكاذبة أو الشميسة صورة الشمس على سحابة . « م » .

« مشروع علم كلي قمين بأن يرفع طبيعتنا الى أعلى درجات كمالها . يليه علم انكسار الضوء والآثار العلوية والهندسة ، حيث يفسر المؤلف أغرب ما استطاع اختياره من مواد بحيث يقتدر على فهمها حتى الذين لم يتعلموا » ؛ فأبدله ديكارت بهذا العنوان : « مقال في المنهج لإجادة توجيه العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم ، يليه علم انكسار الضوء والآثار العلوية والهندسة ، وهي تطبيقات لهذا المنهج » .

في سنة ١٦٤١ ظهرت باللاتينية **تأملات في الفلسفة الاولى ، وفيها البرهان على وجود الله وخلود النفس** MEDITATIONES DE PRIMA PHILOSOPHIA IN QUIBUS DEI EXISTENTIA ET ANIMAE IMMORTALITAS DEMONSTRANTUR ، وكان أنجزها سنة ١٦٤٠ . وقد اتخذ ديكارت الكثير من الاحتياطات كيما تلقى هذه **التأملات** ، التي تحتوي جميع أسس علمه الطبيعي كما كتب موضحاً الى مرسين ، حسن استقبال وقبول لدى رجال اللاهوت . وقد أُطْلَعَ عليها في أول الأمر لاهوتياً هولندياً شاباً يدعى كاتيروس ؛ وفي أواخر عام ١٦٤٠ بعث بها الى مرسين مع اعتراضات كاتيروس وردوده عليها (الاعتراضات الاولى) ؛ وكان قصده أن يتولى مرسين إطلاع اللاهوتيين على الكتاب « حتى يأخذ رأيهم فيه ويعلم منهم ما يحسن تغييره أو تصحيحه أو إضافته اليه قبل أن ينشره على الجمهور » . وقد سبَّقه برسالة الى لاهوتيي السوربون ، يسألهم فيها مصادقتهم عليه ، مبرزاً الطابع القاطع لحججه ضد الزنادقة . ووردت الى مرسين على هذا النحو اعتراضات من عدد من اللاهوتيين (الاعتراضات الثانية) ، واعتراضات هوبز (الاعتراضات الثالثة) ، واعتراضات آرنو (الاعتراضات الرابعة) ، واعتراضات غاسندي (الاعتراضات الخامسة) ، واعتراضات من لاهوتيين وفلاسفة شتى (الاعتراضات السادسة) . وصدر الكتاب مذيَّلًا بالاعتراضات وبردود ديكارت ؛ وبما أنه كان من المأمول ـ ولكن سيثبت كذب هذه الآمال ـ أن ترد مصادقة السوربون ، فقد طبعت في أسفل الكتاب عبارة

CUM APPROBATIONE DOCTORUM[8] . ولكن هذه الإشارة حذفت من طبعة ١٦٤٢ التي عدل عنوانها (فصار **تمايز النفس من الجسم** ANIMAE A CORPORE DISTINCTIO بدلاً من **خلود النفس**) ؛ وقد احتوت هذه الطبعة ، فضلاً عن ذلك ، وفي سياق الرد على آرنو ، فقرة عن سر القربان المقدس كان حذفها مرسين من الطبعة الاولى ، واعتراضات اليسوعي بوردان (الاعتراضات السابعة) . وأخيراً ، تزيح **مراسلات** ديكارت النقاب عن اعتراضات أخرى ، وفي جملتها اعتراضات رجل مجهول الاسم يلقب بهيبراسبست واعتراضات جيبيو ، عضو جمعية الاوراتوار . وصدرت في عام ١٦٤٧ ترجمة فرنسية للطبعة الاولى ، مراجعة جزئياً من قبل ديكارت نفسه ؛واحتوت الطبعة الثانية ، الصادرة عام ١٦٦١ ، علاوة على كل ما تقدم ، الاعتراضات السابعة .

إن هذا المجهود الدؤوب لفتح أبواب الدوائر العريضة أمام أفكاره لا ينم عن طموح شخصي بقدر ما ينم في المقام الأول عن حس بالقيمة النفيسة لكتابه ، عن ذلك « السخاء الحق الذي يجعل المرء يقدِّر نفسه بأعلى ما يمكن من تقدير مسوَّغ له » . وفي سنة ١٦٤٢ كاشف هويغنس[9] بنيته أن ينشر كتابه **العالم** باللاتينية وأن يسميه **الخلاصة الفلسفية** summa PHILOSOPHIAE ، وذلك « كيما يشق طريقه بسهولة أكبر إلى أحاديث أهل التعليم الذين لا يقابلونه اليوم إلا بالإعراض » . هذه الخلاصة ظهرت في عام ١٦٤٤ بعنوان **مبادىء الفلسفة** PRINCIPIA PHILOSOPHIAE ، وقد راح يسعى إلى الحصول على مصادقة معلميه اليسوعيين القدامى ، لأن موقعهم يؤهلهم أكثر من سواهم للترويج لفلسفة

---

(٨) مع موافقة العلماء « م »

(٩) كرستيان هويغنس . عالم طبيعيات وفلك هولندي (١٦٢٩ ـ ١٦٩٥) أول من وضع نظرية التموجات الضوئية ، وأنشأ نظرية الرقاص المركب ، واكتشف حلقة زحل « م » .

مباينة لفلسفة أرسطو . وقد سُبِّقت الترجمة الفرنسية التي اضطلع بها الأباتي بيكو ـ وقد نشرت سنة ١٦٤٧ ـ برسالة إلى المترجم ، الغرض منها تسليط الضوء على الخطة الإجمالية لهذه الفلسفة .

ابتداء من تلك اللحظة باتت مسائل الأخلاق ، فيما يبدو ، هي التي تستأثر باهتمام ديكارت ؛ وقد اغتنم سانحة مراسلاته مع الأميرة اليزابيت ، ابنة فريدريك ، ملك بوهيميا المخلوع ، التي وجدت ملاذاً في هولندا ، ليبسط أفكاره في مسألة الخير الأعظم ' وقد تكللت تلك المراسلات برسالة **في الانفعالات** DES PASSIONS ، صدرت في سنة ١٦٤٩ ، وكانت آخر ما ألفه .

لقد تخللت مقامه الطويل هذا في هولندا مساجلات عدة : فالمقالات الثلاث التي وضعها سنة ١٦٣٧ وتولى الأب مرسين ، المسجل الكبير للأحداث العلمية إطلاع الفقهاء عليها ، جلبت عليه انتقادات موران وهوبز بخصوص **انكسار الضوء** . ودارت بصدد **الهندسة** مناقشة لا تخلو من حدة مع الرياضيين الفرنسيين فيرما وروبرفال اللذين رسما لديكارت صورة غير مستحبة كثيراً في الأوساط التي كان يعيش فيها بسكال الفتى ' وقد سنحت لديكارت غير مرة ، من خلال التحديات التي كان يوجهها أو يتلقاها ، الفرصة لإثبات خصوبة منهجه وبراعته هو نفسه ؛ وقد وجد تلميذاً يتأجج بالحماسة له في شخص فلوريمون دي بوم الذي وضع على **الهندسة** شروحاً صدرت عام ١٦٤٩ مع الترجمة اللاتينية للكتاب بقلم شوت .

في هولندا رأى القساوسة والجامعيون في نجاح فلسفة ديكارت خطراً على تعليمهم ، فخاضوا غمار صراع مستميت دفاعاً عن أرسطو . وقد بدأت المساجلة في أكاديمية اوتريخت بين أستاذ للطب ، هـو ريجيوس ، وبين اللاهوتي فويتيوس . فريجيوس ، المنتصر لديكارت ، لم يحجم « حتى عن إعطاء دروس خاصة في الطبيعيات ، وفي مدى أشهر قليلة ، جعل تلاميذه مقتدرين تماماً على الهزء بالفلسفة القديمة » . وزادت القلقلة

حدة حتى إن مجلس شيوخ المدينة اتخذ ، في ١٧ آذار ١٦٤٢ ، قراراً بحظر تعليم تلك الفلسفة ، « أولاً لأنها جديدة ، وثانياً لأنها تصرف الشبيبة عن الفلسفة القديمة الصحيحة ... ، وأخيراً لأنها تتضمن جملة من الآراء الخاطئة والمنافية للعقل » . وابتداء من تلك اللحظة بات على ديكارت أن يتولى بنفسه الدفاع عن شخصه ضد تهجمات شخصية ، وقد بُرِّئت ساحته تماماً في جامعة غروننغن سنة ١٦٤٥ ؛ لكن شيوخ اوتريخت لم يقبلوا، رغماً عن احتجاجاته المتكررة، بالعودة عن قرارهم الذي دمغوا فيه **رسالته إلى فويتيوس** بأنها تنطوي على قذف . ولم يعد ديكارت يلقى مساعدة تذكر حتى عند ريجيوس الذي ما أحسن فهم فلسفته والذي ما وجد ديكارت مناصاً حتى من انتقاد قضاياه حول النفس سنة ١٦٤٧ . وفي تلك السنة نفسها جاء الهجوم من جامعة لايدن حيث رماه اللاهوتي ريفيوس بتهمة التجديف ، وهي جريمة يعاقب عليها القانون . واضطر ديكارت ، دفاعاً عن نفسه ، إلى الاستنجاد بسفارة فرنسا .

لم تقطع مقام ديكارت في هولندا إلا ثلاث رحلات قصار إلى فرنسا في السنوات ١٦٤٤ و ١٦٤٧ و ١٦٤٨ . وقد التقى في ثانية هذه الرحلات بسكال الشاب وأوحى إليه، كما كتب لاحقاً، بفكرة إجراء تجارب على الخلاء بالاستعانة بالزئبق . وفي أثناء تلك الرحلة أجرى له مازاران(٩) معاشاً لم يُدفع له قط . وتزامنت رحلته الثالثة مع النقافة البرلمانية(١٠) ويوم المتاريس(١١) ؛ فلم ترق له الإقامة في باريس . قال : إن جو باريس « يهيئني لتصور أوهام بدلاً من أفكار تليق بالفلاسفة . ولكثرة ما ألتقي

---

(٩) جول مازاران . رجل كنيسة ورجل دولة فرنسي (١٦٠٢ ـ ١٦٦١) ، تولى رئاسة الوزارة في زمن وصاية حنة النمساوية على عرش ابنها القاصر لويس الرابع عشر . « م » .

(١٠) النقافة البرلمانية . اسم يطلق على العصيان الذي قام به الشعب ضد مازاران في زمن قصور لويس الرابع عشر (١٦٤٨ ـ ١٦٥٢) ولم يعد السلم الداخلي الى الاستتباب إلا بعد استقالة مازاران وارتضائه بالمنفى الطوعي « م » .

(١١) يوم المتاريس ٢٠ آب ١٦٤٨ ، أول يوم من أيام عصيان النقافة البرلمانية . « م » .

فيها بأشخاص يضلون عن الصواب في ظنونهم وحساباتهم يخيل إلي أن ذلك مرض عام »[١٢] .

في أيلول ١٦٤٩ غادر هولندا قاصداً ستوكهولم ، تلبية لدعوة كريستينا ، ملكة السويد ؛ فقضى هناك في ١١ شباط ١٦٥٠ .

(٢)
المنهج والرياضة الكلية

في سنة ١٦٤٧ ، وفي مقدمة الطبعة الفرنسية لكتاب **مبادىء الفلسفة** ، أراد ديكارت أن يقسم مذهبه تبعاً للأطر التقليدية للفلسفة ، فميَّز فيه بين المنطق وما بعد الطبيعة والعلم الطبيعي ؛ بيد أن هذا المنطق لم يكن هو عينه الذي يُدرَّس في المدارس ، و « إنما هو المنطق الذي يعلِّم الانسان كيف يجيد توجيه عقله ليستكشف الحقائق التي يجهلها ؛ وبما أنه رهن إلى حد كبير بالاستعمال ، فمن المستحسن التمرن لأجل طويل من الزمن على تطبيق قواعده سواء أفيما يتصل بالمسائل السهلة والبسيطة أم بالمسائل الرياضية » .

نعرف بسهولة أين نستطيع أن نجد عرض القسم الثاني من تلك الأقسام الثلاثة ، وذلك بالتحديد في القسم الرابع من **المقال في المنهج** ، وفي **التأملات** ، وفي الباب الأول من **مبادىء الفلسفة** ؛ أما القسم الثالث فهو موضوع مقالة **انكسار الضوء** ومقالة **الآثار العلوية** ، و**رسالة في العالم** ، والقسمين الخامس والسادس من **المقال في المنهج** ، والأبواب الثلاثة الأخيرة من **مبادىء الفلسفة** . لكننا نلقى بالمقابل عنتاً في الاهتداء إلى ذلك « المنطق » الذي يتكلم عنه هنا . فديكارت لم يكتب كتاباً في **الاورغانون** يحتمل المقارنة مع **تحليلات** أرسطو أو **الاورغانون الجديد**

(١٢) آ . ت ، م ٥ ، ص ١٣٢ .

لبيكون ؛ والقسم الثاني من **المقال في المنهج** ، وهو القسم الذي يحتوي على قواعد المنهج ، يبقى عمومياً للغاية ؛ كما أن **قواعد تدبير العقل** ، التي كُتبت في أغلب الظن قبل ١٦٢٩ ، بقيت ناقصة غير مكتملة . تبقى مقالة **الهندسة** التي يفيدنا ديكارت أنها « تبرهن على المنهج » . والحق أنها لا تبرهن عليه من خلال عرضه عرضاً نظامياً ، وإنما فقط من خلال تطبيقه في حل المعادلات ؛ ولكن لا يحلّ لنا أن نماثل بين المنهج وفنيات الرياضيات . إذ أن بيت القصيد تعلم الرياضيات لا لذاتها وللاهتداء إلى خاصيات « الاعداد العقيمة والأشكال الهندسية الوهمية » ، وإنما لتعويد الذهن على طرائق يمكن ويجب أن تمتد إلى موضوعات أعظم أهمية من ذلك بكثير . وقد صور ديكارت الرياضيات على الدوام على أنها ثمرة للمنهج ، لا على أنها المنهج ذاته . قال : « إنني لعلى يقين أن هذا المنهج قد استشفته عقول عليا ، تسترشد بالطبيعة وحدها . آية ذلك أن النفس البشرية تنطوي على جانب إلهي وُضعت فيه البذور الأولى للأفكار النافعة ، بحيث لا مناص من أن تنتج ثماراً تلقائية مهما أصابها لاحقاً من إهمال ، ومهما ناءت تحت وقر دراسات مناقضة ؛ وهذا ما يستبين لنا في أسهل العلوم ، في الحساب والهندسة » .

من العسير ، تاريخياً ، أن نعلم ما إذا كان التسارع المعجز لكشوف ديكارت الرياضية ، التي كانت بدايتها الأولى مع بكمان سنة ١٦١٩ وتأدت إلى نظرية المعادلات في **الهندسة** سنة ١٦٣٧ ، وإلى الرسائل حول مسألة المماسات سنة ١٦٣٨ ، سابقاً أو لاحقاً على كشف منهج كلي « لتوجيه دفة أفكاره في نظام » في أي مادة كانت .

ثمة نقطة واحدة محققة : فليست « الرياضيات السوقية » هي التي يمكن أن تفيد في « التمرس » بالمنهج ، أي تلك الرياضيات التي تُقسم منذ أيام أرسطو إلى « رياضيات خالصة » ، موضوعها العدد والمقدار ، وإلى « رياضيات تطبيقية » من قبيل الفلك والموسيقى والبصريات . وقد انجذب ديكارت بادىء ذي بدء نحو هذه الرياضيات التطبيقية ، فألفيناه

يشغل نفسه في سنة ١٦١٩ بتزايد سرعة سقوط الجسم الثقيل ، وبالتساوقات الموسيقية ، وبضغط السائل على ثمالة الأوعية ، وفي وقت لاحق ، بقوانين انحراف الأشعة . كانت بحوثه تهدف آنذاك ، مثلها مثل بحوث كبلر وغليليو ، إلى التعبير الرياضي عن قوانين الطبيعة . لكن فكره ما عتم أن اتجه بعد ذلك في اتجاه مغاير تماماً ، نحو فكرة رياضة كلية لا تشغل نفسها البتة بالموضوعات الجزئية التي تدرسها الرياضيات السوقية ، من أعداد وأشكال وكواكب وأصوات ، ولا تلقي بالاً إلا إلى النظام والقياس : **النظام** الذي تلزم بموجبه عن معرفة الحد معرفة الحد الآخر ؛ **والقياس** الذي تقارن بموجبه الأشياء ببعضها بعضاً على أساس وحدة واحدة .

ما كنه هذه الرياضة الكلية التي يتعين على الفيلسوف أن يمارسها ليتمرس بالمنهج ؟ لقد عبر ديكارت عن فكرتها الأساسية في مختتم مقالة **الهندسة** : « لا يعسر علينا في المتواليات الحسابية ، إذا عرفنا الحدين الأولين أو الحدود الثلاثة الأولى ، أن نعرف الحدود الأخرى » . وتتمثل المتوالية جوهراً وأساساً في سلسلة من حدود متناظمة على نحو يكون معه الحد التالي تابعاً للحد السابق . وعلى هذا ، فإن **النظام** لا يسمح بوضع كل حد في المكان الواجب فحسب ، بل كذلك بكشف قيمة الحدود المجهولة من خلال المكان المعيَّن لها بالذات ؛ للنظام إذن استطاعة استكشافية وخلاقة . ومن المحقق أن ديكارت لم يكن أول من فطن إلى أن النظام هو قوام المنهج : فتلك هي فكرة مشاعة منذ أيام **راموس**، لكن النظام كان لدى المناطقة السابقين ترتيباً اعتسافياً بقدر أو بآخر لحدود موجودة من قبل (انظر الجزء الثالث ، **فلسفة العصر الوسيط** ، ص ٣٠٤) ؛ أما لدى ديكارت فإن المتوالية تكشف عن ضرب من النظام ، ليس منوطاً بأي رؤية جزافية من جانب الذهن ، وإنما هو مباطن لطبيعة الحدود ويتيح إمكانية استكشافها .

والحال أن المقادير المجهولة التي يكون مطلوباً ،في المسألة

الرياضية ، معرفة قيمتها ، مرتبطة على الدوام بالمقادير المعروفة بعلاقات محددة ضمنياً في فروض المسألة : فمثلاً مسألة بابوس[١٣] ، التي يتضمن الباب الأول من مقالة **الهندسة** حلها ، تتمثل ، في صيغتها الأكثر بساطة ، في ما يلي : إذا كان عندنا ثلاثة خطوط مستقيمة في وضع معين ، فالمطلوب أن نجد النقطة التي يمكن أن نرسم بدءاً منها على هذه الخطوط مستقيمات تؤلف وإياها زوايا محددة ، وبحيث يكون ناتج ضرب المستقيمين الأولين مساوياً لمربع الثالث . ففي هذه الحال ، و « دونما اعتبار لأي فارق بين الخطوط المعلومة والخطوط المجهولة ، يتعين علينا أن نذلل الصعوبة تبعاً **للنظام** الذي يظهر ، على نحو طبيعي للغاية ، كيفية تعالق الخطوط ببعضها بعضاً ، إلى أن نجد الوسيلة للتعبير عن كمية واحدة في صيغتين : وذلك ما يسمى بالمعادلة ... والمفروض أن نجد عدداً من هذه المعادلات يساوي عدد ما افترضناه من خطوط مجهولة »[١٤] . وإذا ما توضّح على هذا النحو النظام « الطبيعي » ، أمكن استخلاص قيمة المجهول عن طريق حل المعادلة . هكذا يكون قد قام البرهان فعلياً ، عن طريق المعادلات ، على الاستطاعة الاختراعية للنظام .

كان على الرياضة الكلية أن تتغلب يومئذ على عدة صعوبات فنية . كان المطلوب ، أولاً ، تحرير الجبر من جميع التصورات الهندسية التي كان مشدود الوثائق إليها . وبالفعل ، يفتتح ديكارت مقالة **الهندسة** ببيانه أنه إذا كان (أ) و (ب) يمثلان مستقيمين ، فإن (أ) × (ب) أو (أ^{٢}) لا يمثل مستطيلاً أو مربعاً ، بل يمثل خطاً آخر هو بالإضافة إلى (أ) مثل (ب) بالإضافة إلى الوحدة ؛ كذلك فإن خارج القسمة والجذر يمثلان بدورهما خطين مستقيمين ؛ وبصفة عامة ، تكون نتائج العمليات

---

(١٣) بابوس · عالم رياضيات يوناني من مواليد الاسكندرية في أول القرن الرابع ق . م ، له **المجموعة الرياضية** . « م » .
(١٤) آ ، ت ، م ٦ ، ص ٣٧٢ .

هي على الدوام مستقيمات . وكان المطلوب ، ثانياً ، تدقيق النظر في طرائق حل المعادلات ، منظوراً إليها في ذاتها وبدون إضافة الرموز إلى أي مقدار هندسي . وذلك هو موضوع النصف الأول من الباب الثالث من مقالة **الهندسة** . وكان المطلوب ، ثالثاً وأخيراً ، التدليل على خصوبة هذا المنهج في حل المسائل الهندسية ، من قبيل إنشاء المحالّ ، أي الخطوط التي تتمتع جميع نقاطها بخاصية معينة . وتلكم هي ، بحصر المعنى ، الهندسة التحليلية التي يُرد إليها في كثير من الأحيان (عن خطأ) عمل ديكارت الرياضي : فمعلوم لنا كيف يمكن ، عن طريق الإحداثيات ، أن نعين كل نقطة من نقاط خط بعينه إذا كنا نعرف النسبة الثابتة بين مستقيمين غير محدَّدين تعطي نقاط تقاطعهما كل نقطة من نقاط خط المنحنى ؛ وهكذا تكون كل مسألة رياضية تابعة لاكتشاف نسبة بين خطوط مستقيمة ، وهي النسبة التي يمكن بيانها ، كما رأينا، بالوسائل التي في حوزة الجبر ؛ ومن ثم تكون معرفة خاصيات المنحنيات أو كيفياتها قد رُدَّت إلى الحساب الجبري .

تلكم هي الرياضة الكلية التي اندمجت طرائقها اليوم بجوهر العلم . ولكن ليست هي المنهج : وإنما هي مجرد تطبيق له على أبسط الموضوعات . فمنهج ديكارت هو ، فوق الرياضة الكلية ، المعرفة المولِّدة لها ، تلك المعرفة التي يقبسها العقل من طبيعته الخاصة ، وبالتالي من شروط ممارسته . وقوام الحكمة أن « يدل العقل الارادة ، في كل ظرف من ظروف الحياة ، إلى الموقف الذي يتعين عليها اتخاذه » (**قواعد لتدبير العقل** ، القاعدة ١) . ولذلك يتحتم على العقل أن يزيد من أنواره ، لا « ليحل صعوبة بعينها من الصعوبات المدرسية » ، بل « لينظم نفسه على نحو يقتدر معه على إصدار أحكام متينة وصحيحة على جميع الموضوعات التي تعرض له » . والحال أنه بين ملكات المعرفة الاربع : العقل ، المخيلة ، الحس والذاكرة ، « لا يتهيأ لغير العقل وحده أن يدرك الحقيقة » (**قواعد** ، ق ١٢) . اذن فمعرفة العقل هي وحدها التي ينبغي ، بادىء

ذي بدء ، أن تكون الشغل الشاغل للحكيم . يقول ديكارت : « يبدو لي أنه مما يبعث على الدهشة أن يعكف أكثر الناس على دراسة خاصيات النباتات وتحولات المعادن وما شابه ذلك من الموضوعات بمنتهى العناية والتدقيق ، بينما لا يولي إلا عدد ضئيل منهم اهتماماً بالعقل وبذلك العلم الكلي الذي نتكلم عليه » . صحيح أن كثرة من الفلاسفة تأملوا ، في الماضي ، في طبيعة العقل ؛ لكن ديكارت لا يشغل نفسه بالعقل ليعيّن مكانه في سلم الموجودات الميتافيزيقي ، وكأنه من المدرسة الافلاطونية المحدثة ، أو ليبحث عن آلية تكوين الأفكار بدءاً من الاحساسات ، كما يفعل المشاؤون . إن هاتين المسألتين ، اللتين ستعاودان ظهورهما كما سنرى في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (ألم ينتقد كونديالك ديكارت على أنه لم يعرف لا أصل الافكار ولا تولّدها ؟) ، لا تلقيان منه اهتماماً ، و**العقل** INTELLEC-TUS عنده ليس ماهية تتطلب تفسيراً ، بل نقطة انطلاق ونقطة استناد . والعلوم تتميز عن بعضها بعضاً لا بموضوعاتها ، وانما بصفتها صوراً أو مظاهر متنوعة لعقلٍ مطابق دوماً لنفسه (**قواعد** ، ق ١) .

وأول ما ينبغي فعله الإمساك بهذا العقل في نقائه وخلوصه ، بعزله عن « الشهادة المتقلبة للحواس أو عن أحكام الخيال الخدّاعة » . وعلى هذا النحو تبرز لنا مَلَكتا العقل الاساسيتان : الحدس ، أي « التصور الذي يصدر عن عقل خالص ومتيقظ ، في سهولة وفي وضوح بالغين ، بحيث لا يبقى يخامرنا أي شك بصدد ما نتعقله » والاستنتاج ، وبه نتعقل حقيقة من الحقائق على أنها نتيجة لحقيقة أخرى نحن منها على يقين .

يستقي ديكارت مصطلحاته من الفلسفة التقليدية ولا يخفي ذلك ؛ لكنه يصرح ايضاً « أنه لا يلقي بالاً للمعنى الذي تعطيه المدارس لهذه التعابير » (**قواعد** ، ق ٣) . فلفظ الحدس ، في اللغة الموروثة عن أرسطو ، يعني في آن معاً معرفة الحدود قبل أن يقوم الحكم بالتركيب بينها ، ومعرفة الوحدة التي تربط بين مختلف عناصر تصور من التصورات ،

وأخيراً معرفة شيء حاضر من حيث هو حاضر . في الحالين الاوليين يبلغ الحدس اذن الى العناصر التي منها تتكون الأحكام . وبالمثل كان موضوع الحدس الديكارتي في بادىء الامر « الطبائع البسيطة » التي منها يتركب كل شيء . يقول (**قواعد** ، ق ١٢) : « كثيراً ما يكون تفحص عدة طبائع مجتمعة معاً أسهل من عزل طبيعة عن سائر الطبائع . وعلى هذا النحو أستطيع ، مثلاً ، أن أعرف مثلثاً ، على الرغم من أنني لم أفطن قط من قبل الى أن هذه المعرفة تحتوي على معرفة بالزاوية وبالخط ، الخ . ـ الأمر الذي لا يحول مع ذلك دون أن نقول إن طبيعة المثلث مركَّبة من جميع تلك الطبائع ، وإن هذه الأخيرة معروفة على وجه أحسن من ذلك المثلث ما دامت هي ما نتعقله فيه » . لكن لنلحظ بادىء ذي بدء أن هذه الطبائع البسيطة : الامتداد ، الحركة ، الشكل ، ما هي بتصورات تؤلف أحكاماً ، وانما حقائق واقعية تتولد عن تراكبها حقائق واقعية أخرى ؛ ومن ثم ، ليست بساطتها هي بساطة التجريد ؛ وبدلاً من أن يكون الحد أكثر بساطة كلما كان اكثر تجريداً ، فإن العكس هو الصحيح ، فمساحة الجسم المجردة ، مثلاً ، تتحدد بأنها حدود هذا الجسم ؛ وبما أنها تحتوي فكرة الجسم ، فهي أقل بساطة منها . والطبائع البسيطة هي ، بالنسبة الى العقل ، حدود أخيرة ، لا تُردّ الى غيرها ، واضحة كل الوضوح بحيث لا يمكن لغير الحدس أن يعاينها ، ولكن بدون أن يفسرها أو يرجعها الى شيء آخر أكثر وضوحاً . فليس ثمة « أي تعريف منطقي » لتلك « الأشياء التي هي من البساطة في منتهاها والتي تُعرف بصورة طبيعية ، من نظير الشكل والحجم والمكان والزمان ، الخ »[١٥] .

إن الحدس ، على ما يرى ديكارت ، لا يبلغ الى المعاني وحدها ، بل كذلك الى الحقائق الأكيدة التي لا ريب فيها من قبيل : **أنا موجود** ، **أنا أفكر** ، **الكرة ليس لها إلا سطح واحد** . بل ينبغي القول إن الطبيعة

---

(١٥) آ . ت ، م ٢ ، ص ٥٧٩ .

البسيطة ، كالوجود والفكر ، تُدرك أول ما تدرك في موضوع تُسند اليه ولا سبيل الى عزلها عنه إلا بنوع من التجريد · فالعدد ، مثلاً ، لا وجود له إلا في الشيء المعدود ، وما كانت « غرائب » الفيثاغوريين ، الذين يعزون الى العدد خاصيات عجيبة ، إلا لتكون مستحيلة لولا أنهم يتصورون العدد متمايزاً عن الشيء المعدود (**قواعد** ، ق ١٤) . الخطوة الاولى للعقل ليست هي اذن التصور الذي تبنى به القضايا ، وإنما المعرفة الحدسية بحقائق يقينية تمتد يقينيتها رويداً رويداً الى الحقائق المرتبطة بها .

أخيراً ، إننا ندرك بالحدس لا الحقائق فحسب ، بل كذلك الصلة بين حقيقة بعينها وبين حقيقة تلزم عنها مباشرة (مثلاً الصلة بين ١ + ٣ = ٤ ، ٢ + ٢ = ٤ من جهة أولى ، وبين ١ + ٣ = ٢ + ٢ من الجهة الثانية) ؛ وما يسمى بالمعاني المشتركة من قبيل : إذا عادل شيئان شيئاً ثالثاً كانا متعادلين فيما بينهما ، يُستخلص مباشرة من الحدس بهذه الصلات .

ذلكم هو ، في صورته المثلثة ، الحدس ، « النور الطبيعي » ، « الغريزة العقلية » (آ . ت ، م ٨ ، ص ٥٩٩) ، الذي به نقتني معارف « أكثر تعداداً بكثير مما يُظن وكافية للبرهان على قضايا لا تقع تحت حصر » .

يتم هذا البرهان بوساطة العملية العقلية الثانية ، الاستنتاج الذي به « نتعقل جميع الأشياء التي هي نتيجة لأشياء أخرى » (**قواعد** ، ق ٣) . والاستنتاج الديكارتي مباين جداً للقياس المدرسي : فالقياس صلة بين تصورات ؛ أما الاستنتاج فرابطة بين حقائق ؛ والصلة بين حدود القياس الثلاثة تخضع لقواعد معقدة، يجري تطبيقها بصورة آلية لمعرفة ما إذا كان القياس لازماً ؛ أما الاستنتاج فيُعرف بالحدس وفي بداهة تامة « بحيث يمكن أن نهمله إذا لم نفطن له ، ولكن يتعذر على العقل ، حتى ولو كان عادم الكفاءة للقيام باستدلال ، ألا يحسن

القيام به » . ويتميز القياس بنسب ثابتة بين تصورات ثابتة ، وهي نسب قائمة وموجودة سواء أوقعت تحت الادراك أم لم تقع ؛ أما الاستنتاج فهو « الحركة المتصلة واللامنقطعة لعقل يدرك الأشياء واحداً بواحد ، في بداهة » (آ . ت ، م ١٠ ، حتى ٣٦٩) . لا مكان إذن في الاستنتاج الديكارتي إلا لقضايا يقينية ، بينما يقبل القياس قضايا احتمالية .

إن جميع هذه الفروق قابلة للتفسير في سهولة ، اذا أدركنا أن نمط الاستنتاج هو المقارنة بين مقدارين بوساطة وحدة قياس . « إن كل معرفة لا تتحصل بالحدس المحض تتحصل بالمقارنة بين موضوعين أو عدة موضوعات فيما بينها ... والمقارنة هي وحدها التي تتيح لنا ، في كل استدلال ، أن نعرف الحقيقة على وجه التعيين ... وإذا كان في المغناطيس جنس من الوجود لم يتأتَّ لعقلنا قط أن يدرك شيئاً يشابهه ، فليس لنا أن نأمل في أن نعرفه ذات يوم عن طريق الاستدلال » (**قواعد** ، ق ١٤) . وطبيعة الشيء المجهول تتعين بوساطة علاقاته بالأشياء المعلومة ؛ وبما أن المجهول في المعادلة لا يمثل شيئاً بحد ذاته خارج نطاق علاقاته بالكميات المعلومة ، وبما أنه يستمد طبيعته كلها من هذه العلاقات ، فذلك هو ايضاً واقع الحال بالنسبة الى كل حقيقة تُعلم بطريق الاستنتاج ؛ وليس المقصود ، كما لدى أرسطو ، البحث في ما اذا كان المحمول يعود الى موضوع معلومة طبيعته أصلاً ، بل تعيين طبيعة الموضوع بالذات ، مثلما يتعين الحد في المتوالية تمام التعين بفضل أساس المتوالية المولِّدة له . إن الاستنتاج الديكارتي حل لمسألة تعيين الماهيات ، التي كانت تصطدم بها المشائية .

ليس الحدس والاستنتاج هما المنهج . فالمنهج يدلنا « كيف ينبغي أن نستخدم الحدس كيلا نقع في الغلط المعاكس للحقيقة وكيف ينبغي أن يتم الاستنتاج كيما نتوصل الى معرفة كل شيء » (**قواعد** ، ق ٤) . فمعلوم أن الرياضي ، كيما يبرهن على قضية بعينها ، ينتقي ، بين جملة القضايا

اليقينية التي يضعها الحدس والاستنتاج في تصرفه ، القضايا القابلة للاستخدام في الحالة الحاضرة ' وعلى هذا فإن القضية الجديدة ستنجم عن تساتل القضايا . والحال أن ما يأخذه ديكارت على الرياضيين هو أنهم لا يذكرون كيف قاموا بهذا الانتقاء ، مما يجعله يبدو وكأنه وليد « مصادفة مواتية » (**قواعد** ، ق ٤) . وكل مشكلة المنهج أن يقدم لهذا الانتقاء قواعد ؛ « كل قوام المنهج يكمن في النظام وترتيب الأشياء التي يتعين على الانسان أن يتجه إليها بذهنه ليستكشف حقيقة من الحقائق » (**قواعد** ، ق ٥) . وليس المطلوب أن يتعلم كيف يرى الحقيقة أو يستنتجها ، بل كيف يختار على نحو معصوم عن الخطأ ما كان من القضايا على صلة بالمسألة المعيَّنة .

يكون البلوغ الى هذه النتيجة بمران يصفه ديكارت في القاعدة السادسة . ونستطيع أن نميز فيه ثلاث مراحل : « من الواجب' أولاً أن نجمع بدون انتقاء جميع الحقائق التي ترد الى الذهن ، ثم أن نرى بالتدريج هل في مقدورنا أن نستنتج منها حقائق أخرى ، ومن هذه الأخيرة حقائق أخرى أيضاً ، وهكذا دواليك » . على هذا النحو نستنتج الأعداد المطردة النسبة من بعضها بعضاً بمضاعفتنا دوماً العدد السابق . «فإذا فعلنا ذلك ، ينبغي أن نعمل فكرنا بروية في الحقائق التي وجدناها وأن نتفحص بدقة لماذا تسنى لنا أن نجد بعضها بسهولة أكبر من بعضها الآخر وما هي على التعيين » . وهكذا ، فإننا نجد بسهولة ، في المتوالية السابقة ، الحد التالي بمضاعفتنا الحد السابق ؛ لكننا نجد بصعوبة اكبر الوسط المناسب المطلوب إدراجه بين الحدين الطرفيين ٣ و ١٢ ، لأنه يتعين علينا أن نستنتج من النسبة القائمة بين ٣ و ١٢ نسبة أخرى تمكننا من تعيين الوسط . أخيراً (المرحلة الثالثة) ، « على هذا النحو سنكون على علم ، متى تطرقنا الى مسألة معيَّنة ، بأي بحث يخلق بنا أن نبدأ » . هكذا يكون القوام الأول للمنهج ،كما تحدده **قواعد تدبير العقل** ، وضع بعض الخطط في حوزة الذهن بحيث يتهيأ لنا أن نعرف ، إزاء كل مسألة جديدة ، ما كمّ

الحقائق وما كيف الحقائق المنوط حلها بها . وليس المطلوب « حفظها في ذاكرتنا [نظير قواعد القياس] ، بل تربية الأذهان على نحو تقتدر معه ، كلما دعت الحاجة ، على أن تستكشف تلك الحقائق حالاً » . ولا يكون استكشاف النظام بتطبيق آلي لقاعدة من القواعد ، بل بتعضيد الذهن وتقويته بممارسة استعداداته الفطرية للاستنتاج .

يترتب على ذلك أن المفروض في المنهج أن يعوِّدنا على التمييز بين الشيء الذي لا ترتهن معرفته بأي شيء آخر وبين الشيء الذي تكون معرفته شرطية على الدوام ، أي بين **المطلق** و**النسبي** . والمعنيان منوطان أصلاً بطبيعة المسألة المنظور فيها ؛ ففي متوالية هندسية يكون المطلق هو الأساس الذي يسمح بتعيين جميع حدودها ؛ وفي قياس جسم من الأجسام يكون المطلق هو وحدة الحجم ؛ وفي قياس حجم من الأحجام يكون المطلق هو وحدة الطول ؛ فالمطلق هو ، بصفة عامة ، الشرط الأخير لحل مسألة .

هل يكمن المنهج كله في النظام ؟ إن **التعداد** ، الذي هو موضوع القاعدة السابعة ، لا يبدو للوهلة الأولى قاعدة للاستكشاف بقدر ما يبدو أنه طريقة عملية لتوسيع مدى الحدس . ولا يجوز أن يغرب عنا هنا أن الاستنتاج حركة متصلة ،وكأنه سلسلة من الحقائق ؛ فبعد أن نكون أمسكنا حدسياً بالرابطة التي تربط حقيقة بجارتها ، نستطيع (وذلك هو التعداد) « أن نقلِّب النظر بسرعة في مختلف الحلقات بحيث يبدو علينا وكأننا نستوعبها بنظرة خاطفة واحدة بدون معونة الذاكرة تقريباً » . وتنزع البداهات المتعاقبة الى التحول الى بداهة واحدة وفورية يُعتقل فيها ، بنظرة واحدة، الرابط بين الحقيقة الأولى والأخيرة.لكن يلوح أن التعداد يشير أيضاً الى عملية مغايرة بعض الشيء ؛ يقول ديكارت : « لو كان يتحتم أن ندرس على حدة كل شيء من الأشياء المتصلة بالهدف الذي ننشد ، لما كانت حياة إنسان واحد بكافية لذلك ، إما لأن تلك الأشياء كثيرة كثرة هائلة ، وإما لأن الأشياء نفسها تتردد في كثرة من الاحيان تحت

أبصارنا » . إن التعداد انتقاء منهجي يستبعد كل ما ليس بضروري للمسألة الموضوعة ، ويتحاشى بوجه خاص تمحيص الحالات الجزئية التي لا تقع تحت حصر ، بإرجاعه الأشياء الى أصناف ثابتة ، على نحو ما تُرجع المقاطع المخروطية قاطبة الى أصناف ثلاثة تبعاً لكون الخط الذي يقطع المخروط متعامداً أو موازياً أو منحرفاً بالنسبة الى محوره .

كتب ديكارت الى مرسين يقول . « تجدر الاشارة الى أنني لا أتبع نظام المواد ، وإنما فقط نظام الأسباب » (آ . ت ، م ٣ ، ص ٢٦٠) . وتلكم هي العلامة الفارقة للمنهج الديكارتي ؛ فهو يحل محل الترتيب الفعلي لحدوث الأشياء الترتيب الذي يبرر أقوالنا فيها أو أحكامنا عليها . ومن هنا كانت القواعد الأربع المشهورة **للمقال في المنهج** : « أولها ألا أسلم بحقية شيء إلا أن أعلم بالبداهة أنه حق ... وألا أشمل بأحكامي شيئاً أكثر مما يعرض لعقلي في منتهى الوضوح والتمايز بحيث لا يبقى امامي أي متسع للشك فيه » ... وتستبعد هذه القاعدة كل مصدر آخر للمعرفة غير النور الطبيعي للعقل ؛ فوضوح الفكرة هو حضور هذه الفكرة في الذهن المتيقظ ؛ وتمايزها هو معرفتنا بما تحويه هذه الفكرة في ذاتها معرفةً يتعذر علينا معها أن نخلط بينها وبين فكرة سواها . ومن المحقق أن ليس النور الطبيعي هو قوام المنهج ؛ فلا الحدس ولا الاستنتاج مما يُتعلم ؛ ولكن نستطيع أن نتعلم ألا نستخدم شيئاً سواهما . و « القاعدة الثانية أن أقسم كل صعوبة أتنطع لتمحيصها ما وسعني التقسيم وما لزم لحلها على خير وجه . والقاعدة الثالثة أن أسير بأفكاري في نظام ، فأبدأ بأبسط الموضوعات وأيسرها معرفة ، لأرتقي بالتدريج الى معرفة أعقدها تركيباً ؛ ومفترضاً النظام حتى بين الموضوعات التي لا يعقب بعضها بعضاً بصورة طبيعية » . وتانك هما قاعدتا **النظام** : فالأولى تنص على استخلاص الطبائع البسيطة **ومطلق** المسألة (التحري عن معادلات المسألة) ، والثانية تشير بقدرٍ كافٍ من الوضوح الى تكوين تلك الصيغ المركبة أكثر فأكثر ، على نحو ما أبانته لنا **قواعد تدبير العقل** (تركيب المعادلات) .

« أما القاعدة الرابعة والأخيرة فهي أن أقوم في كل مسألة بإحصاءات شاملة للغاية وبمراجعات عامة للغاية ، بحيث أتحقق من أنني لم أغفل شيئاً » . وذلك هو **التعداد** الذي يتحرى منهجياً عن كل ما هو لازم وكافٍ لحل مسألة بعينها : إذ ليس بيت القصيد ، كما توضح في غير لبس العبارة المضافة الى الترجمة اللاتينية للمقال (TAM IN QUAERENDIS MEDIIS QUAM IN DIFFICULTA TIBUS PERCURRENDIS[١٦]) ، أن نحفظ في ذاكرتنا البراهين بعد إجرائها ، بل أن نستكشف ما هو لازم للقيام بها .

(٣)
ما بعد الطبيعة

كتب ديكارت الى مرسين في ١٥ نيسان ١٦٣٠ يقول : « أعتقد أن جميع أولئك الذين أعطاهم الله عطية استعمال العقل مرغمون على استعماله قبل كل شيء لمحاولة معرفته ومعرفة أنفسهم . من هذه النقطة بدأت دراستي ، ولن أتوانى عن مكاشفتك بأنني ما كنت لأجد قط أسس العلم الطبيعي لولا أنني تحريت عنها عن هذا السبيل » . على هذا النحو تستجيب الميتافيزيقا ، وهي معرفة الله ومعرفة الذات، لدى ديكارت لعدة مطالب : فهي تجسد التزام المسيحي باستعمال العقل لمكافحة إنكارات الزنادقة والملاحدة ؛ ثم إن الميتافيزيقا هي أول مسألة يقتضيها الترتيب المنهجي ؛ وأخيراً ، لا يسع علم الطبيعة أن يبلغ الى اليقين ما لم يستند الى ما بعد الطبيعة .

ان الأول بين هذه الأسباب الثلاثة يميط لنا اللثام عن ديكارت وقد

---

(١٦) ليس المطلوب البحث عن الأوساط بقدر ما أنه التحري عن الوسائل لحل الصعوبات . « م »

انضوى تحت لواء حملة مكافحة الزنادقة والملاحدة . ونحن نعرف بالفعل طبيعة المهمة التي أوكلها الكاردينال دي بيرول إليه قبل اعتكافه في هولندا ، ومن هذا المنظور تحتل **التأملات** مكانها في خط المنافحة العقلانية عن أصول العقيدة المسيحية على نحو ما تتبعنا بداياتها في القرن السادس عشر (الجزء الثالث ، **فلسفة العصر الوسيط** ، ص٢٨١) . هكذا أراد ديكارت ، وهكذا ردد تكراراً أنه يأخذ بناصر « قضية الله » (آ . ت ، م ٣ ، ص ٢٤٠) . وقد طلب **لتأملاته** تصديق لاهوتيي السوربون ، وكلف مرسين برفعها الى هؤلاء اللاهوتيين حصراً ليدلوا برأيهم فيها . ومن الواضح أن ميتافيزيقاه تندرج في سياق هذه الحركة الدينية ؛ وحسبنا أن نشير الى الكيفية التي استخدمها بها اللاهوتيون الفلاسفة في النصف الثاني من القرن السادس عشر ، وفي طليعتهم بوسويه وآرنو ومالبرانش .

لكن ذلك محض مظهر خارجي لفكر ديكارت . فالمهم هو الموقع الذي تشغله الميتافيزيقا في مذهبه ، فمعرفة الله التي تقدمها لنا ليست في نظر ديكارت هدفاً ، وإنما وسيلة ، فديكارت يعتقد أن الهدف الذي وضعه نصب عينيه ، وهو « إصدار أحكام متينة وحقة على جميع الموضوعات التي تعرض له » ، لا سبيل الى الوصول إليه بدون البحث عن أساس اليقين في الله ذاته ؛ إذن فاليقين هو موضوع الرهان ، يقين الرياضيات والطبيعيات اللتين على أساسهما تنهض جميع الفنون التي تسهم في ضمان السعادة للانسان : الميكانيكا والطب والأخلاق . كتب الى مرسين يقول : « سأقول لك بيني وبينك إن تلك التأملات الستة تحتوي جميع أسس علمي الطبيعي ، ولكن ينبغي الامتناع عن الجهر بذلك » . ولم يدرج ديكارت قط في نسيج فلسفته ، وبصورة عفوية ، أي عقيدة مسيحية أو كاثوليكية نوعية . ولقد أكد يقينه لا بصفته فيلسوفاً ، بل باعتباره مواطناً في بلد متعلق بوشيجة الدين الذي شاءت له نعمة الله أن يُولَد عليه . وهذا التعلق ، البيِّن الصدق ، يستتبع بطبيعة الحال الاقتناع بأن ما من حقيقة فلسفية يمكن أن تكون متنافية مع حقيقة العقائد المنزلة (وتلك هي الفكرة

الشائعة عن العلاقات بين الإيمان والعقل في التوماوية) ' وعليه ، عندما ينتقد لاهوتيون نظرية ديكارت في المادة جازمين بأنها لا تتفق مع عقيدة استحالة القربان[١٧] ، نراه يبذل قصاراه ليثبت تمشيها معها . وهذا ما يوضح لنا كيف أن شاغل العقيدة لا يتدخل إلا بصورة جانبية وعرضية ، وكم أن الرؤية الديكارتية للكون مستقلة عنه أتم الاستقلال .

لا بد أن دور الميتافيزيقا البارز تبدى لناظري ديكارت في وقت مبكر للغاية . فعندما حرر **قواعد تدبير العقل** أعلن أنه سيبرهن « ذات يوم » على بعض حقائق الإيمان ، أي في أغلب التقدير وجود الله وخلود النفس ؛ وفي سنة ١٦٢٨ وضع ، ولم يكن أمسى على بيِّنة من علمه الطبيعي ، « رسالة صغيرة في ما بعد الطبيعة » . والمحاورة غير المكتملة ، **في البحث عن الحقيقة** DE LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ ، التي كتبها في أغلب التقدير في ستوكهولم في السنة الأخيرة من حياته ، تبدأ هي أيضاً بالنفس العاقلة وبخالقها ، إذ منهما يمكن استنتاج « أيقن اليقين بصدد المخلوقات الأخرى » (آ . ت ، م ١٠ ، ص ٥٠٥) . ولم يفارق هذا الشاغل ديكارت قط على مدى الحقبة الفاصلة بين ذينك التاريخين · **فالمقال في المنهج** (١٦٣٧) ، **والتأملات** ، **ومبادىء الفلسفة** ، التي جعل عنوان القسم الأول منها ـ وفيه عرض الميتافيزيقا ـ **مبادىء المعرفة البشرية** ، تتفق في نقطة واحدة ، وهي أنه ما من يقين بممكن إلا أن يرتكز على وجد الله .

من العسير أن نتخيل كم بدت هذه الدعوى ظاهرة التناقض ، ولا بد ، في أنظار معاصري ديكارت : فعند أنصار أرسطو كان توكيد وجود الله يستمد كل يقينه من يقين المحسوسات ، التي منها يصعدون إليه صعودهم من معلول إلى علة ؛ وبطريق معاكس كانت الافلاطونية المحدثة تنطلق من

---

(١٧) عقيدة تحول الحبز والخمر في الذبيحة الالهية الى جسد المسيح ودمه . « م »

حدس بالمبدأ الإلهي ، لتمضي من الله ، كعلة ، الى الاشياء ، كمعلول لهذه العلة . ويلوح أن في الأمر هنا محارجة عنادية ، بيد أن فكر ديكارت يعرف كيف يفلت من إسارها ؛ والبندان الأولان في ميتافيزيقاه يثبتان استحالة سلوك أي من هذين الطريقين ؛ فالشك المنهجي ، ببيانه أنه لا وجود لأي يقين في الأشياء المحسوسة ، ولا حتى في الأشياء الرياضية ، يمنع المضي من الأشياء الى الله ؛ ونظرية الحقائق الأزلية تنهى عن اشتقاق ماهية الأشياء من الله باعتباره نموذجاً .

(٤)
ما بعد الطبيعة (تتمة):
نظرية الحقائق الأزلية

لننظر أولاً في هذه النظرية التي عرضها ديكارت في رسائله منذ سنة ١٦٣٠ ، وإنما التي لم يعد إليها في آثاره المنشورة . ومعروفة لنا التصورات الافلاطونية التي التقيناها مراراً وتكراراً والتي جازت العصر الوسيط وعصر النهضة ؛ فماهية الشيء المخلوق هي مشاركة في الماهية الإلهية ، بحيث لا يعود هناك من معرفة أخرى غير معرفة الماهية الإلهية ، وهي معرفة تنحط وتنطمس ولا تعود مطابقة عندما تسري على الأشياء المخلوقة ، ولن تصل الى الكمال ، بقدر ما أن الكمال متاح لمخلوق ، إلا في المعاينة والمشاهدة الاشراقية . ويلزم عن ذلك أيضاً أن الله هو خالق الوجودات ، ولكنه ليس خالق الماهيات التي ما هي إلا مشاركات في ماهيته الأزلية . والحال أن ديكارت يريد أن تكون ماهيات الأشياء المخلوقة ، مثلها مثل الوجودات ، مخلوقة من قبل الله : « إن الحقائق الرياضية ، التي تسمونها أزلية ، قد قُررت من قبل الله ، وأمرها بتمامه منوط به ، مثلها مثل المخلوقات طراً . وبالفعل ، إن القول بأن تلك الحقائق مستقلة عنه

يعني الكلام عن الله كما لو أنه جوبيتر أو زحل وإخضاعه للستيكس[١٨] وللأقدار (١٥ نيسان ١٦٣٠) » . فليس الممكن والخيِّر بقاعدتين تخضع لهما إرادة الله عند خلق الأشياء ، وإلا تكون كلية قدرته قد حُدَّت ؛ وما هي بممكنة سوى «الأشياء التي أرادها الله أن تكون حقاً ممكنة (أيار ١٦٤٤) » ، و « علة خيريتها منوطة بما أرادها أن تكون عليه » . لمَ إذن مثل هذا التعلق بحرية الله ، تلك التي اتخذها الاوراتوري جيبيو ، صديق ديكارت ، موضوعاً لكتاب صدر سنة ١٦٣٠ ؟ آية ذلك أن هذه النظرية هي وحدها التي تتمشى مع معرفة كاملة بالماهيات بالنسبة الى العقل المتناهي للانسان . « ليس [بين هذه الحقائق الأزلية] حقيقة واحدة لا نستطيع فهمها إذا عكف عقلنا على النظر فيها ... وبالمقابل ، لا نستطيع فهم عظمة الله حتى وإن كنا نعرفها (١٦ نيسان ١٦٣٠) » . إذن فعندما يصادر ديكارت أن بين الله وماهيات الأشياء المتناهية رابطة مخلوق بخالق ، لا رابطة مشاركة ، فإنما كان يجعل بحكم المستحيلة كل ميتافيزيقا أو فيزيقا تطمح الى أن تستنبط عقلياً صور الوجود والمعرفة من أصلهما الأول ؛ ومن ثم يسعه أن يجعل من لله ، لا النموذج كما من قبل ، بل ضامن عقلنا ، أي ، بحسب المبدأ العام لمنهجه ، أن يتتبع لا نظام التخلق من الله الى الأشياء ، بل « نظام الأسباب » الذي يبيِّن كيف يمكن ليقين أن يولِّد يقيناً آخر ، وكيف يكون يقين وجود الله بالاضافة إلينا مبدأ كل يقين آخر .

---

(١٨) الستيكس : نهر العالم السفلي في الميتولوجيا اليونانية . « م »

(٥)
ما بعد الطبيعة (تتمة) :
الشك و « الكوجيتو »

في الشروح الثلاثة التي قدمها ديكارت للجمهور عن ميتافيزيقاه (**المقال في المنهج** ، القسم الرابع ، و **التأملات** ، **مبادىء الفلسفة** ، الكتاب الاول) ، اتبع دوماً الترتيب نفسه · الشك في وجود الأشياء المادية وفي يقين الرياضيات ، اليقين الذي لا يتزعزع للكوجيتو : « أنا أفكر ، اذن فأنا موجود » ، البرهان على وجود الله ، الضمانة التي يوفرها هذا الوجود لما كان مبنياً من أحكامنا على أفكار واضحة متميزة ، وأخيراً ضروب اليقين التي تنجم عن ذلك بخصوص ماهية النفس التي هي الفكر ، وبخصوص ماهية الجسم الذي هو الامتداد ، وبخصوص وجود الأشياء المادية الميتافيزيقا تمضي إذن من الشك الى اليقين ، أو بالاحرى من حكم أول يقيني، متضمَّن في الشك بالذات ، هو **الكوجيتو** ، الى أحكام يقينية متزايدة اكثر فاكثر عدداً ؛ ذلك أن اليقين هو وحده الذي يمكن أن يولِّد يقيناً .

كان الاكاديميون والشكيون قد كدسوا ، منذ القرن الثالث قبل الميلاد ، الأسباب للشك في المحسوسات . ويأخذ ديكارت بدوره بهذه الأسباب . ففي أوهام الحواس وفي الأحلام تتراءى لنا الأشياء حقيقية ، ثم لا نلبث أن نحكم عليها بأنها كاذبة ، وهذا سبب كافٍ للارتياب في حواسنا التي ضللتنا من قبل . لكن ان تكن حججه هي هي حجج الشكيين ، فإن مقاصده مباينة جداً . وقد أوضح في رده على هوبز ، نصير المذهب الحسي ، سبب هذا الشك : « لقد استخدمت [أسباب الشك] جزئياً لتهيئة أذهان القراء للنظر في المعقولات ولتمييزها عن الجسميات ، وقد بدا لي على الدوام أنها ضرورية جداً لذلك » ؛ ويصرح في **مختصر التأملات** ABRÉGÉ DES MÉDITATIONS « إن [الشك] يهيء لنا

سبيلاً سهلاً للغاية لتعويد عقلنا على الافتراق عن الحواس » ، وهذا الافتراق هو شرط اليقين بالذات

إن الشك بصدد الماديات هو إذن شك منهجي ، مران وتعود ، أشبه ما يكون بالمجهود الذي يبذله سجين أفلاطون ليلتفت نحو النور ؛ وديكارت يستخدم الشكية ليتأتى له ، في عدم المحسوس ، إدراك الوجود الروحي . واللاهوتيون الذين وجهوا الى ديكارت اعتراضات ما أخطؤوا في فهم مقصده ، والاعتراضات على الشك جاءته لا منهم ، بل من هوبز وغاسندي ، نصيري المذهب الحسي .

يمضي الشك الديكارتي ، بمعنى من المعاني ، الى أبعد بكثير مما يمضي اليه الشك الريبي : إذ حالما يتوفر سبب ولو طفيف للشك ، لا يتردد ديكارت في أن يفرض أسباباً اخرى تزيد في ذلك الشك الطفيف وتصل به الى أوجه ، سالكاً في ذلك ، كما قال لغاسندي ، سبيل الذين « ينزِلون الأشياء الكاذبة منزلة الأشياء الصادقة كيما ينيروا الحقيقة اكثر » ، صنيع أولئك الهندسيين الذين « يضيفون خطوطاً جديدة الى أشكال معيَّنة » . وعلى هذا النحو تتاح إمكانية « الشك المغالي » الذي يطال القضايا الرياضية : فهذا الشك ، الخارق جداً للمألوف ، لأنه يتأدى الى نفي صفة اليقين عما يُعدّ بين المعارف أكثرها يقينية ، يغدو ممكناً بفضل فرضية « روح خبيث » تعزى اليه كلية القدرة ؛ فهذه القوة المفترضة عظيمة الى حد تقتدر معه على إيرادي مورد الخطأ « في كل مرة أجمع فيها اثنين وثلاثة ، أو أحصي أضلع المربع، أو أحكم في شيء أكثر سهولة بعد » . إذن فالمعارف التي تصورها **قواعد تدبير العقل** على أنها حدسية هي ما يتأدى فرض الروح الخبيث الى الشك فيها . لكن أنى لنا أن نتصور حتى إمكانية شك من هذا القبيل إذا لم يذهب بنا الفكر الى إله ديكارت الذي رسم الحقائق الأزلية بكلية قدرته ؟ فإذا فرضنا ، بدلاً من الله ، الذي لا نعرف وجوده بعد ، روحاً له القدرة نفسها ، ولكنه « خبيث » ، أفلن يكون قادراً على تغيير حقيقة الأشياء في اللحظة عينها التي ندرسها فيها ،

فيوقعنا على هذا النحو في الخطأ ؟

على أن الشك الديكارتي يمضي ، بمعنى آخر ، الى أقل بكثير مما يمضي اليه شك الريبيين . فهو يتوقف عند « المعاني البسيطة التي لا توفر لنا ، بحد ذاتها ، ولشدة بساطتها ، معرفة بأي شيء موجود » (**مبادىء الفلسفة** ، ك ١ ، المادة ١٠) ، ومن قبيل ذلك معاني الفكر أو الوجود ، أو المعاني المشتركة ، ومنها على سبيل المثال هذا المبدأ : يجب أن تحوي العلة الفاعلية والشاملة من الوجود على الاقل بقدر ما يحوي معلولها منه . والشك الديكارتي ، ناهيك عن ذلك ، من طبيعة مغايرة للشك الريبي ' فعلى حين أن الريبي يتوقف عند الشك لا يبارحه ، فإن ديكارت يريدنا على اعتبار جميع القضايا التي تبعث على أبسط ظل من الشك قضايا كاذبة فعلياً ، فلا يترك على هذا النحو وسطاً بين اليقين وغياب اليقين

إن شكاً كهذا ما كان ليكون له من مخرج لو كان ديكارت ، صنيع الفلاسفة السابقين ، لا يعتبر سوى موضوعاته وحدها ، على اعتبار أنها هي موضوعات المعرفة قاطبة ، المعقولات منها والمحسوسات سواء بسواء ' ومن ثم فإنه لا يسعه ، صنيع سجين افلاطون ، أن يلتفت نحو عالم من ماهيات أو موجودات لا يمكن للشك أن يطالها . غير أنه يعتبر هذا اللايقين في حد ذاته من حيث أنه فكر ومن حيث أنه فكري أنا ؛ ففي هذا المظهر يكون شكي ، الذي هو فكري ، مرتبطاً بوجود هذا الأنا الذي يفكر ؛ فأنا لا أستطيع أن أدرك أنني أفكر بدون أن أحوز اليقين بأنني موجود . COGITO ERGO SUM[١٩] . فلو انتهيت الى الشك في هذا الرابط، لجرف هذا الشك من جديد إثباتي ؛ وجميع أسباب الشك التي تسنى لي أن أمد نفسي بها ، كالشك في المحسوسات ، وكوجود روح خبيث ، ما هي إلا أسباب جديدة لتكرار ذلك الإثبات . إن يقين وجودي كفكر هو شرط

---

(١٩) انا افكر ، إذن فأنا موجود . « م » .

شكي . على هذا النحو يصل ديكارت الى حكم وجود أول ، بإحلاله محل التحري اللامجدي عن الموضوعات التفكير في من يتحرى بالذات .

ان وظيفة الكوجيتو لدى ديكارت مزدوجة · فهو يعطي مثالاً نموذجياً على قضية يقينية ، ويمهد للتمييز الجذري بين النفس والجسم . فالكوجيتو يقيني ، لأنني أدرك بوضوح وتمييز الرابط بين فكري ووجودي : في مقدوري إذن أن أعتبر كل ما سأدركه بقدر مماثل من الوضوح صحيحاً . وهذا الوضوح يطال ترابطاً ، استنتاجاً ، تقدماً من مُدْرَك الى مدرك آخر ، من مدرك فكري الى مدرك وجودي . وليس هنا من وحدة هوية كتلك التي حاول الميتافيزيقيون القدامى،من بارمنيـدس الى أفلوطين ، أن يقيموها بين الفكر والوجود ، في مسعاهم الى بلوغ الماهية الشاملة للكون في داخل الفكر : فليس لنا أن نطلب في **الكوجيتو** ذلك الضرب من التمثل الشامل للواقع الذي كان أفلوطين يجده في حدس النفس بنفسهـا ، وهي المشاركـة في الامتـداد كـلَّ واقــع ووجـود . إن ديكارت هو من يحذرنا : فليس الكوجيتو « صورة للفكر يرى بوساطتها في نور الله الاشياء التي يطيب له أن يكتشفها من خلال انطباع مباشر للنور الالهي في عقلنا » (آ . ت ، م ٥ ، ص ١٣٣) ؛ بل هو في الاكثر « دليل على قدرة نفسنا على تلقي معرفة حدسية من الله » . ويشهد بوجه خاص على أن العقل يمكن أن يحوز يقيناً تاماً وكاملاً بموضوع جزئي بدون يقين شامل يطال الواقع برمته . وهذا شرط لتطبيق المنهج : فالعقل البشري محدود للغاية بحيث لا يستطيع أن يدرك في وضوح وتمييز وفي آن واحد سوى عدد ضئيل للغاية من الموضوعات ؛ فلا بد أن يكون اليقين فورياً لكي يكون فعلياً ؛ فإذا كان من طبيعة العقل ، كما بقي يعتقد بعد ديكارت عدد لا بأس به من الميتافيزيقيين ، ألا يبلغ الى يقين بصدد أي شيء على الاطلاق إذا لم يصل الى اليقين بصدد كل شيء ، فإن العلم اليقيني سيغدو من رابع المستحيلات .

بهذا المعنى وحده يمثل **الكوجيتو** نمط كل يقين آخر يمكن البلوغ

اليه . لكن لا يلزم عن ذلك إطلاقاً أن جميع أضرب اليقين هذه ينبغي أن يكون البلوغ اليها عن طريق واحد ، وأعني طريق التأمل في الذات ؛ فعن طريق التأمل في فكره لا يجد ديكارت ولن يجد من وجود آخر غير وجود فكره بالذات ؛ وليس عن هذا السبيل إطلاقاً سيستنتج وجود الله او وجود المادة . إن **الكوجيتو** لا يمت بأي صلة الى نزعة مثالية همها أن تسعى الى أن تعيِّن تدريجياً جميع صور الوجود بوصفها شروطاً لتأمل الأنا في ذاته .

أما الوظيفة الثانية **للكوجيتو** في مذهب ديكارت فهي التهيئة للتمييز بين النفس والجسم ، ذلك التمييز الذي يقوم عليه العلم الطبيعي الديكارتي بأسره . فأنا أعرف نفسي بصفتي موجوداً مفكراً ، وبصفتي هذه فحسب ؛ صحيح أنني لا أستطيع **بالكوجيتو** وحده أن أعرف أيضاً ما اذا كنتُ مادة أو ناراً لطيفة أو أي شيء آخر ؛ فأنا أعرف نفسي بصفتي موجوداً مفكراً ، ولا أدري بعد اذا لم أكن سوى موجود مفكر.على أنه يبقى في مستطاعنا مع ذلك أن نتيقن من وجودنا بصفته وجوداً يفكر ، يحس ، يريد ، بدون أن يعرف شيئاً عن وجود الجسم . ومن الواجب التمييز بين آلية هذه الأفعال ، وهي الآلية التي ربما كانت تفترض شروطاً جسمية أجهلها جهلاً مطبقاً ، وبين كوننا « ندركها حالاً بأنفسنا » ، وهذه صفة مشتركة لا تكون بموجبها « أفعال السماع والارادة والتخيل وحدها ، بل الإحساس كذلك ، شيئاً واحداً والتفكير » (**مبادىء الفلسفة** ، ك ١ ، المادة ٩) . ومن الخطأ أن نحاول تعريف عملية الفكر تبعاً لموضوعها . ومن قبيل ذلك ان الأجسام تعتبر قابلة لأن تعرف عن طريق الاحساس ؛ لكن اذا تحريت كيف أعرف قطعة الشمع التي تكون اولاً ذات رائحة وصلبة وباردة ، ثم لا تعتم أن تفقد جميع هذه الكيفيات من جراء الذوبان ، وكيف أعرف لدونتها ، أي قابليتها لتلقي عدد لا يقع تحت حصر من التغيرات في الشكل ، فإني أدرك عندئذ أنني لا أعرفها بالحواس (ما دامت جميع كيفياتها المحسوسة تتغير من حالة الى أخرى) أو بالخيال (الذي لا يسعه أن يقبض على عدد لا يقع

تحت الحصر من الأشكال) ، وانما فقط « بتحري العقل وحده » . اذن فعمل العقل لا يتحدد البتة بموضوعه ولا يُحد به ؛ **فالجسم لا يُعرف بالاحساس** : وهذا قول بعيد المدى وعظيم الاهمية ؛ إذ ليس هناك ، على نحو ما كانت تفترض كل الافلاطونية الملازمة للفكر الوسيطي ، وجود جسمي ، هو موضوع للحواس ، ووجود معقول ، هو موضوع للعقل أو الفهم . فالفهم لا يتعين من الخارج بموضوعاته ، بل من الداخل بتطلبه الباطن للوضوح والتمييز .

عندما عرف اللاهوتيون بكوجيتو ديكارت ، لم يفت آرنو أن يلاحظ أن القديس اوغوسطينوس قال الشيء نفسه ؛ وبالفعل ، كان معوله في الإفلات من إسار الريبية على هذه الفكرة : « SI FALLOR, SUM »[٢٠]؛ وقد برهن أيضاً عن طريق هذه الفكرة ، في كتابه في **الثالوث** ، على أن النفس روحية ومتمايزة عن الجسم . وعن طريقها كذلك ، أبان أن النفس هي صورة الثالوث الالهي . ولا يكاد يداخلنا ريب في أن ديكارت اطلع على نصوص اوغوسطينوس . لكن **الكوجيتو** لدى القديس اوغوسطينوس لا يضع حداً لشك مضارع للشك المنهجي عند ديكارت ولا يرسي مدماكاً لعلم كالعلم الطبيعي ؛ ولئن تأثر به عن وعي أو لا ، فإنه لم يستخدم فكره إلا كما كان سيستخدم نظرية رياضية من نظريات اقليدس في البرهان على **هندسته** . وليس المهم حقيقة بسيطة وسهلة المعرفة كهذه ، وانما الكيفية التي تستخدم بها . وللحكم في الموضوع لا بد لنا ، كما قال بسكال في هذا الخصوص ، « أن نسبر مقام هذه الفكرة في نفس صاحبها » . فأوغسطينوس ما توقف إلا عند نتائجها المباشرة . الوصول الى يقين والى روحانية النفس ، ولم يستشرف « سلسلة نتائجها المعجبة » التي تجعل منها « المبدأ الوطيد والمطرد لعلم طبيعي بكامله »[٢١] .

---

(٢٠) اذا أخطأت ، فأنا موجود « م » .

(٢١) في الروح الهندسي DE L'ESPRIT GÉOMÉTRIQUE ، طبعة برونشفيك =

(٦)
ما بعد الطبيعة (تتمة) :
وجود الله

يقتصر يقين الكوجيتو على وجود فكرنا . وللوهلة الأولى ، لا يبدو على ديكارت أنه يخرج عن خط الريبية ، حينما يرد كل معرفتنا إلى الأفكار الكامنة فينا ويعرِّف في الوقت نفسه الفكرة بأنها محض حال للفكر ، على اعتبار أن الفكر للفكرة أشبه بـ « قطعة الشمع لمختلف الأشكال التي يمكن أن تنطبع فيها » . وعلى هذا ، تكون الفكرة هي « كل ما يُتصور مباشرة من قبل الذهن » سواء أكانت إرادة وخشية (« عندما أريد وأخشى ، فإن هذه الارادة وهذه الخشية توضعان من قبلي في عداد الأفكار ، لأنني أتصور في الوقت نفسه أنني أريد وأخشى ») أم كانت فكرة مثلث أو فكرة شجرة . والأفكار ، من هذا المنظور ، متعادلة جميعها في وجودها الصوري أو الماهوي ، ولا تحتمل شيئاً آخر سوى فكري : وتلك هي أنانة الريبي الذي يردّ الأشياء كافة الى كيفيات وجود أناه ، دونما تفريق بين ما كان انفعالاً وما كان معنى لموضوع .

عن طريق مغاير تماماً يخرج ديكارت من إسار الشك . فالشك فعل إرادي نسحب بموجبه أحكام الوجود التي كنا أصدرناها عفوياً على الأشياء . وهذا الفعل لا يحدث تحريفاً في الأفكار التي عن طريقها نتمثل هذه الأشياء : فالاعتقادات هي التي تغيرت ، لا المعاني ؛ والغرض من الشك ليس أن يعوِّدنا على عدم الاحساس وعدم الادراك وعدم ربط الأفكار ، بل أن يعودنا على عدم الاعتقاد بأن موضوعات هذه الاحساسات وهذه الادراكات وهذه الارتباطات موجودة .

إن أفكارنا (كلمة فكرة IDÉE تعني في لغة الفلاسفة ، الموروثة عن

الصغرى ، ص ١٩٢

أفلاطون ، « صور العقل الالهي » ونماذج الأشياء) تبقى مع ذلك عبارة عن تمثيلات أو خيالات للأشياء ؛ وإن لها «وجوداً موضوعياً » هو وجود الشيء المتمثَّل ، من حيث أن هذا الوجود حاصل في العقل . والحال أن هناك ، من جهة أولى ، الأفكار التي تمثل « طبائع حقة وثابتة » ، كتلك التي يستخـدمهـا الهندسيون ، من نظير فكرة المثلث أو فكرة الامتداد مثلاً ؛ ومن الجهة الأخرى ، الأفكار التي من قبيل فكرة الحار والبارد والتي يتعذر علينا أن نقول هل تمثل طبيعة ايجابية أو حرماناً .

هوذا إذن فارق في القيمة نكتشفه بين أفكارنا بالذات ، فارق حاسم ولا يحتمل تعليق الريبيين للحكم . ولنلحظ أن أفكار الطائفة الثانية هي تلك التي كانت تفرض علينا بنوع ما ، قبل الشك ، بفعل قوتها وحيويتها ، الاعتقاد بوجودها ؛ والحال أن هذه الأفكار (التي على أساسها نهضت الطبيعيات المشائية ، ومنها مثلاً فكرة الحار والبارد) هي بالتحديد التي سيستبعدها ديكارت بغير ما شفقة من علمه الطبيعي ، بينما لن يقـر بحق الوجود إلا لأفكار الطائفة الأولى . وعلى هذا يكون التمييز بين كلا الضربين من الأفكار مرحلة (رئيسية ربما) من مراحل تلك الحركة الانقلابية الواسعة التي حوَّل بها ديكارت الطبيعيات ، التي كانت الى ذلك الحين علم الكيفيات المحسوسة ، الغامضة والسريعة التلاشي ، الى علم لا ينظر إلا في الطبائع الحقة والثابتة . ولكن هنا ايضاً نصطدم بواحدة من الصعوبات الكبرى في المذهب ؛ فديكارت إذ يستحلّ لنفسه ، عند هذه النقطة من عرضه ، أن يقر لافكـار الطائفة الأولى بقيمة عليا ، فإنه لا يفعل ذلك بالإحالة الى استخدامها المقبل والى خصوبتها في الطبيعيات ؛ وانما يقرلها بتلك القيمة قبل الانشاء المنهجي الذي ستكون له بمثابة نقطة انطلاق ، ومن خلال النظر فيها في ذاتها . ولا مراء في أن ديكارت كان يعرف هذا الاستخدام لحظة تأمله في ما بعد الطبيعة ؛ ولكن من الواضح ايضاً أنه شاء أن يثبت من خلال هذا التأمل قيمة المبادىء بحد ذاتها ، وبمعزل عن تطبيقها . وقد كان متنبهاً في أغلب التقدير الى أن الخصوبة التفسيرية

لمبدأ من المبادىء تكفي لتخلع عليه « يقيناً أدبياً »، والى أن مبادىء الآلية يمكن أن تتمتع ، خارج نطاق أي ضرب من الميتافيزيقا ، بهذا الجنس من اليقين اذا كانت تفيد في تفسير كثرة من ظاهرات الطبيعة ؛ ولكن ما من سبيل الى رفدها « بأكثر من مجرد يقين أدبي »(**مبادىء الفلسفة** ، ك ٤ ، المادة ٢٠٥) إلا « بالاستناد الى الميتافيزيقا » . ولهذا ينقاد ديكارت ، حتى قبل أن يخرج من الشك ، الى أن يعزل عن كل ما هو غامض ومشوش في موضوعات الحواس ، وعن كل ما هو جزافي واعتباطي في موضوعات الخيال ، تلك الطبائع الحقة والثابتة التي يجد مثالاً مألوفاً لها في موضوعات الرياضيات .

ان مذهب ديكارت الفطري لا يزيد على أن يصوغ هذا العزل أو هذا التفريق ؛ وقصده من ذلك أن يقول إن ثمة افكاراً يبدأ معها العقل بالتعقل مستخلصاً إياها من ذخيرته بالذات ؛ وهو يؤكد استقلال سلسلة الأفكار المترابطة منهجياً وداخليتها بالتعارض مع السلسلة الاعتباطية لانطباعات الحواس والخيال . وليست الفطرية بذلك المذهب الغريب الذي أراد لوك أن يدحضه ، مذهب تجربة باطنة راهنة ودائمة لجميع مبادىء معارفنا . ففطرية الأفكار تتمثل في استعداد العقل أو في دعوته ، ان جاز القول ، لتعقلها ؛ فهي فطرية فينا مثلما داء النقطة وداء الحصاة وراثيان في بعض الأسر . وتعني الفطرية ، مثلها مثل التذكر عند افلاطون ، استقلال العقل في تقصياته ومباحثه . وليست المسألة مسألة أصل ، تنحيها كما رأينا شروط المسألة ، بقدر ما هي مسألة قيمة .

فما كنه تلك الطبائع الحقة والثابتة التي يكمن وجودها الموضوعي في الذهن ؟ ان ديكارت ، بفضل ممارسة الشك المنهجي ، وبفضل الرياضيات ايضاً ، وبفضل الكيفية التي يتم بها إبعاد أفكار الحواس المبهمة ، من قبيل فكرة الحار ، لا يستبقي سوى موضوعات الفهم الخالص ، التي هي موضوعات لمعرفة سهلة جداً ، بل مشاعة ومبتذلة ، من قبيل معرفة العدد والفكر والحركة والامتداد ؛ وبدلاً من أن تكون

الماهيات ، كما لدى أرسطو ، بعيدة المنال فلا يُبلغ اليها إلا بمشقة وعلى نحو منقوص دوماً وبعد طول مجاهدة ، فإنها تدرك مباشرة وفوراً بصفتها نقاط انطلاق

إن النظر في هذا الوجود الموضوعي هو ما تأدى بديكارت الى وجود الله . فالافكار ، من حيث موضوعاتها ، ليست متساوية جميعها ، بل يكون ما في بعضها من كمال اكثر مما في بعضها الآخر ، في فكرة الملاك مثلاً بالمقارنة مع فكرة الانسان . ومسألة معرفة كيف تكون الأفكار قابلة للمقارنة فيما بينها من وجهة النظر هذه مسألة يعسر حلها . والمهم بالنسبة الى ديكارت هو أن هذه المقارنة تفترض ، في الأحوال جميعا ، فكرة الوجود المطلق الكمال ، الذي هو بمثابة الحد الذي إليه مرجع مقارناتنا كلها . هذه « الفكرة الحقيقية » كانت ماثلة سراً من بداية التأمل الميتافيزيقي : « كيف كان لي أن أتمكن من أن أعرف أني أشك وأني أرغب ، أي أنه ينقصني شيء ما وأني لست كاملاً كل الكمال ، لو لم تكن متحصلة لديّ أية فكرة عن وجود أكمل من وجودي ، وجود أستطيع بالمقارنة معه أن أعرف ما تنطوي عليه طبيعتي من عيوب ؟ » . وهكذا لا تكون فكرة الكامل واللامتناهي مجرد « فكرة واضحة للغاية وبيِّنة للغاية » ، لأن ما تحويه من الوجود الموضوعي اكثر مما تحويه أي فكرة سواها ، بل هي ايضاً أولى الأفكار واكثرها وضوحاً ، وانما بالاضافة اليها أتصور الموجودات المتناهية والمحدودة : وعلى هذا لا يمكن القول ، مع لاهوتيي الاعتراضات الثانية والرابعة، إنها مصطنعة من قبل العقل الذي يكاثر ويحشد اعتسافاً ، في موجود وهمي ، الكمالات التي يتصورها .

من هنا كانت الحجة الأولى في إثبات وجود الله . ومرتكزها المنطوق التالي لمبدأ العلية : « إن في العلة من الوجود الواقعي على الاقل بقدر ما في معلولها منه » . وهنا نتعرف المبدأ الارسطوطاليسي القديم القائل : « ان الموجود بالقوة لا يمكن أن ينتقل الى الفعل إلا بتأثير موجود بالفعل » . فالمعلول لا يمكن ان يكون له من كمال غير ذاك الذي تقلده إياه

علته : وهذه الصيغة لا يمكن ان يكون لها من معنى خليق بالتصديق إلا اذا تُصورت العلة على أنها موجود بالفعل ، والمعلول على أنه كامن في موجود بالقوة يتلقى ذلك التأثير (فليس للبرونز أن يصير من تلقاء نفسه تمثالاً) .

ويطبق ديكارت هذا المبدأ على أفكار فكرنا ، منظوراً اليها بصفتها معلولاً . « إن ما تنطوي عليه علة الفكرة من وجود صوري يعادل على الاقل ما تنطوي عليه هذه الفكرة ذاتها من وجود موضوعي » ؛ فليس لفكرة آلية جديدة في صناعة الساعات أن تبزغ في ذهن كائن من كان ، وانما على وجه التعيين في فكر حرفي صَناعٍ موهوب بطبعه وحسن التعلم . وعليه ، إذا أردنا أن نعرف هل تمثل أفكارنا وهل تتطلب وجوداً « صورياً » مبايناً لفكرنا ، أي وجود موجود خارج الفكر ، فحسبنا أن نتفحص ما إذا كنا نحوز قدراً كافياً من الوجود ومن الكمال لنكون صانعي تلك الأفكار . والحال أنه من الواضح للعيان أنه لا يمكن لنا ، نحن الموجودات الناقصة ، أن نكون صانعي فكرة الموجود الكامل ، فوحده الموجود الكامل يحوز ما فيه الكفاية من الوجود ليستحدثه فينا ؛ من اللازم إذن ان يكون موجوداً مع كل الكمالات اللامتناهية التي نتصورها في فكرنا .

هذا الدليل تؤكده وتعززه على كل حال المحاجَّة التالية: أنا موجود ناقص ، ولديّ فكرة عن موجود كامل ؛ يلزم عن ذلك أني لا أستطيع أن أتصور نفسي على أني أنا صانع وجودي ؛ إذ لو كنت أحوز المقدرة على خلق نفسي ، لكنت أحوز بالأَوْلى المقدرة على تقليد نفسي جميع الكمالات التي أتصورها في فكري ؛ ويسعني أن أستبعد للسبب عينه العلل التي تكون أقل كمالاً من الله (وإلا كان يتعين عليها أن تقلد نفسها الكمالات كافة)، وكذلك والديّ اللذين هما علة جسمي وحده ؛ ويلزم عن ذلك أني مخلوق من قبل الموجود الكامل . إن هذا الدليل مشابه في ظاهر الأمر لدليل جواز حدوث العالم A CONTINGENTIA MUNDI ، الذي ينطلق من معلول متناه ليرتد الى العلة الأولى ، ولكنه مباين له جداً في الواقع لأن ديكارت ينطلق من فكر متناهٍ يحوز فكرة تلك العلة الأولى .

هكذا يتقرر وجود وجودين : وجودي أنا نفسي بصفتي موجوداً مفكراً ، ووجود الله خارج نفسي . والجدير بالملاحظة هنا ـ وهو ما يضمن أصالة ديكارت الجوهرية على الرغم من غرابة المادة التي يستخدمها ـ ما يلي : إن الوجود لا يمكن أن يقال إلا في الأشياء التي لدينا فكرة واضحة ومتميزة عنها : ومن هذا القبيل الفكر او الوجود الكامل . لقد كان من المبادىء المنهجية للارسطوطاليسية أن الوجود لا بد ان يقوم عليه الدليل قبل طلب الماهية ، وإلا كنا عرضة لأن نطلب أوهاماً ، من قبيل التيس ـ الوعل ؛ وكان مؤدّى ذلك أن حكم الوجود يمكن أن يصدر قبل أن نعرف ما هو الشيء الذي نسند اليه الوجود . وهذا موقف يتمشى تماماً مع موقف الحس المشترك الذي يضطر ، من جراء ذلك تحديداً ، إلى التسليم بكثرة من المعاني الغامضة والمبهمة التعريف . والحال أن الشك المنهجي قد حذف من الوجود ، بالقياس الى العقل البشري ، كل موضوع لفكرة غامضة ومشوشة . فلسنا نستطيع أن نصدر أحكام وجود يقينية إلا اذا كانت موضوعاتها أفكاراً واضحة ومتميزة . ولئن كان في مستطاع ديكارت أن يستغني عن الوجود ليضع الماهية ، فذلك لأن في متناوله وسيلة ، ما كانت متاحة لأرسطو ، لتمييز « الطبائع الحقة » من أوهام الخيال . فنحن إذ لا نسلم بالوجود إلا لموضوعات الأفكار الواضحة نبلغ الى وجود يكون فيه الفكر نزيل بيته ، ان جاز التعبير ، ويكون في متاحه أن يسلس قياده لاندفاعته المنهجية بدون أن يخشى الغرق في بحر من الوقائع الغريبة ، العصي على العقل النفاذ اليها .

إن دليل وجود الله لشاهد على قصد ديكارت هذا ، ولكنه ايضاً وسيلة لوضع هذا القصد موضع التنفيذ العملي .ولنستذكر، بالفعل ، أن الشك المغالي أماط اللثام عن قدرة الروح الخبيث على إيرادنا موارد الخطأ في داخل فكرنا الواضح والمتميز بالذات ؛ وقد كان مؤدى ذلك أن الفكر لا يستأمن المقام في أي مكان . والحال أن البرهنة على وجود الله بددت قوة هذا الشك ؛ فمعرفة تلك الطبيعة الحقة المتمثلة في فكرة الموجود الكامل تظهر لنا

أن الروح الشرير كان وهماً من أوهام مخيلتنا ، إذ لو كان موجود بعينه كلي القدرة ، لكان حاز في الوقت نفسه الكمالات كلها ، ولما كان له أن يكون خبيثاً أو مخاتلاً . اذن فوجود ذلك الموجود الخيِّر ضمانة لامتناع وقوعنا في الخطأ في الأشياء التي نكون ادركناها لمرة واحدة في وضوح وتمييز . واذا «لم يكن في استطاعة الملحد أن يكون هندسياً»، فذلك لأنه لا يحوز ضمانة اليقين تلك . ولئن اقترفنا أخطاء ، فالتبعة في ذلك لا تقع على العقل ، وانما على الارادة . إن عقلنا متناهٍ : أي إنه يحوز على أفكار غامضة ومشوشة ، إلى جانب الأفكار الواضحة والمتميزة . أما إرادتنا فلامتناهية : أي إن لنا ملء الحرية في أن نصادق أو نحجب مصادقتنا عن ترابطات الأفكار التي يقدمها لنا عقلنا . وما الحكم معرفة علاقة ، وانما هو فعل الارادة التي تصادق . وإننا لأحرار في أن نتصرف على نحو لا يقتدر معه سوى نور عقلنا وحده على تعيين مصادقة إرادتنا ؛ والشك المنهجي دليل على حريتنا هذه ، وما هو إلا تطبيق لهذا المبدأ .

إن لفي ذلك انقلاباً بحق معنى الكلمة في الفكر الفلسفي . فقد كان من التصورات المألوفة في التوماوية أن الحقيقة المدركة من قبل العقل البشري ينهض أساسها في العقل الالهي ذاته : « ان الحقيقة اللامخلوقة والعقل الالهي لا يقاسان ولا يولَّدان ؛ بل يقيسان ويولِّدان حقيقة مزدوجة : واحدة في الأشياء ، والأخرى في نفسنا » . وعلى هذا فإن مدركاتنا ومعانينا ، مهما تكن مطموسة ، هي صور للأسباب المعقولة للأشياء ، كما هي كائنة في الله : ومن ثم فإن معرفتنا ، المكفولة والمضمونة لأنها انعكاس للعقل الالهي ، متجهة بصورة طبيعية نحو أصلها ، ودعوتنا الحقيقية انما هي في الحياة الأزلية ، حيث يصير ذلك الانعكاس إبصاراً ومعاينة . أما المعرفة العقلية عند ديكارت فليست هي ، على العكس من ذلك ، مشاركة في أي درجة من الدرجات في العقل الالهي ؛ وذلك هو الأوان المناسب للتذكير بأن الماهيات ، التي هي موضوع العقل البشري ، هي في نظر ديكارت مخلوقات خلقها الله . يلزم ذلك ان الله كفيل معارفنا

وضامنها ، لا بصفة تتصل بعقله ، بل بصفات تتصل بقدرته الخلاقة ، أي كلية قدرته وخيريته . وعلى هذا لا تكون دعوة العقل البشري أن ينجز ، في الحياة الازلية ، معاينة الماهيات ؛ فالمعرفة الواضحة والمتميزة ، التي كانت نقطة وصول وغاية يوم كانت هذه الماهيات تُعدّ انعكاسات للماهيات الكائنة في العقل الالهي ، هي الآن نقطة انطلاق للعقل الذي يتحرى عن تراكيبها وأفاعيلها . إن نظر ديكارت يتجه الى الامام ، نحو تكوين معرفة منهجية للأشياء، لا إلى الوراء، نحو أصلها المفارق؛ والمصير الطبيعي للعقل ليست تكملته مصيراً خارقاً للطبيعة ، وفكرة المعاينة الباهرة التي وعد بها المصطفون لا تحول دون الوضوح الكامل في علومنا البشرية . فالعلم لا يمضي من الظلام الى النور ، بل من النور الى النور . وعلى هذا ، فإن ديكارت ، الذي ربط علمنا بالله ولم يتردد في القول إن الملحد لا يمكن أن يكون هندسياً ، قد فصل العلم في الوقت نفسه عن كل مرمى لاهوتي ، عندما وضعه بتمامه على مستوى العقل البشري الذي يضمن الله نفسه يقينه .

لكن هل كان يحلّ لديكارت أن يخرج هذا المخرج من شكه ؟ هذا ما أنكره عليه عدد من معاصريه ؛ فقد اكتشفوا لديه دوراً فاسداً ، إذ لا سبيل الى البرهان على وجود الله إلا بالاتكال على بداهة الأفكار الواضحة والمتميزة ؛ ولا سبيل الى الاتكال على هذه البداهة إلا إذا قام البرهان على وجود الله . ويقول ديكارت ، في رده على هذا الاعتراض ، إن هناك نوعين من اليقين ، يقين البديهيات التي تُعرف بمجرد النظر فيها ، والتي لا سبيل الى الشك فيها ، ويقين العلم الذي يتمثل في استنتاجات لازمة عن استدلالات طويلة بما فيه الكفاية ؛ ويكون في مستطاعنا ، في هذه الاستدلالات ، أن نستوعب كل قضية من القضايا التي تتألف منها وصلتها بالقضية السابقة لها ؛ ولكن متى ما وصلنا الى النتيجة ، نجد أننا نتذكر جيداً أن القضايا الأولى وقعت في بداهة تحت إدراكنا ، ولكنها لم تعد كذلك الآن . والحال ان الضمانة الالهية عديمة الجدوى للبديهيات ،

ولازمة فقط للعلم .

إن جواب ديكارت هذا هو بحد ذاته مربك . فأولاً ، إن يكن دليل وجود الله ، على ما هو بادٍ للعيان ، عبارة عن استدلال طويل ومعقد ، فإن الدور الفاسد يبقى قائماً . ثانياً ، يلوح أن ديكارت قد توسع في الشك الى أبعد بكثير مما يفترضه في جوابه ؛ فحينما يقول إن للمرء أن يشك في نتيجة العمليات الأكثر بساطة ، من قبيل تعداد أضلع المربع ، فإنه لا يقصر ذلك بكل تأكيد على نتائج استدلال بعينه . ثالثاً وأخيراً ، حتى في حال تذليل هاتين الصعوبتين ، يبقى أن ديكارت لا يمكن أن يكون قصد الى القول ، كما يقول ذلك بالفعل في بعض الأحيان ، إن الله يضمن الذاكرة ؛ إذ ليس لشيء أن يمنع أن تكون الذاكرة قابلة للخطأ ، كأن تحملنا على الاعتقاد بأننا أدركنا بداهة بعينها مع أنه ليس في الأمر من بداهة ؛ فأمانة الذاكرة رهن بانتباهنا وحده .

أما بصدد النقطة الأولى ، أي أدلة وجود الله ، فيعتقد ديكارت أنه وجد دليلاً يستطيع أن يقدمه لنا في جلاء البديهية ، ذلك هو الدليل الذي عرضه لأول مرة في **المقال في المنهج** ولآخر مرة في **التأملات** ، والذي يسمى في العادة **بالدليل الأونطولوجي** ؛ فوجود الله مستخلص في هذا الدليل من فكرته بالذات ، مثلما تُستخلص خاصية من خاصيات المثلث من تعريف هذا الشكل الهندسي . فما ان نفهم ، بالفعل ، أن الله هو الوجود الذي يحوز الكمالات كافة، وذلك ما دام الوجود كمالاً ، حتى يتضح لنا حالاً أن الله يحوز الوجود. إن الوجود كمال: إذ أن الوجود يستتبع بالفعل قوة ايجابية تعود إما الى الشيء الموجود بالذات ، وإما الى الشيء الذي وهبه هذا الوجود . لكن الله يتبدى لنا ، في فكرته ، قوة لامتناهية ؛ فالقول بأنه غير موجود يعدل في هذه الحال القول بأن فيه قوة غير متحققة ، مما يعدل القول بالتالي بأنه ليس كاملاً كمالاً مطلقاً، وفي هذا تناقض. إن الله، من هذا المنظور ، علة ذاته CAUSA SUI ، قوة تولِّد وجودها ذاته . والحال أنه عن هذا الدليل يقول ديكارت إنه لا يعتقد «أن العقل البشري

يستطيع أن يعرف شيئاً آخر بقدر أكبر من البداهة واليقين ». فان تحصَّل وجود الله على هذا النحو على يقين البديهية ، سقطت الصعوبة الأولى .

تبقى الصعوبة الثانية ، وذلك ما دام الشك المغالي يطال فيما يبدو حتى البديهيات . هنا تجدر الاشارة الى تمييز ، أجراه ديكارت بدقة ، في معرض رده على ريجيوس . فقد كان ريجيوس اعترض عليه بأن الضمانة الالهية ليست لازمة للبديهيات التي تتجلى حقيقتها للعيان في وضوح من تلقاء نفسها ، فرد عليه بالقول . «أسلِّم بذلك أيضاً **طالما أنها تقع في متناول الفهم في وضوح** (٢٢ أيار ١٦٤٠)» . لا سبيل اذن الى الشك في حقيقة ما في اللحظة عينها التي نتعقلها فيها في وضوح وبداهة ؛ ولكن لا يسعنا بتاتاً أن نستنتج من ذلك ، طالما أننا لا نعرف طبيعة الله ، أن القضية نفسها ستتبدى لنا ، حتى ولو كانت بديهية من البديهيات ، بقدر مماثل من الوضوح والبداهة . فما تضمنه خيرية الله وثباته هو ثبات البداهة عبر الزمن ؛ ومن ثم فحسبنا أن نتذكر (بشرط أن تكون ذاكرتنا أمينة بطبيعة الحال) أننا أدركنا في يوم من الأيام قضية من القضايا في وضوح وبداهة حتى نستوثق من أنها صادقة . فاليقين يأتي من معاينة فورية ، واللحظات المتعاقبة هي بحد ذاتها مستقلة كل الاستقلال عن بعضها بعضاً ، الى حد أنه ما كان ليسعنا أن نستنتج مما كانته الحقيقة بالاضافة الينا في لحظة من اللحظات ما ستكون عليه في اللحظة التالية لو لم نكن نتكل ، في ربط هذا الشتات من اللحظات ، على الثبات الالهي[٢٢] .

---

(٢٢) انظر جان فال : في دور فكرة اللحظة في فلسفة ديكارت DU RÔLE DE L'IDÉE DE L'INSTANT DANS LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES ، باريس ١٩٢٠

(٧)
ما بعد الطبيعة (تتمة) :
النفس والجسم

ليس من قبيل المصادفة أن يلح ديكارت كل ذلك الالحاح على ضرورة إثارة شكوك لها سبب «طفيف للغاية وميتافيزيقي للغاية» ، فذلك هو ثمن يقين علمه الطبيعي ؛ وهذا العلم الطبيعي سيتبدى لمعاصريه منسوجاً لحمةً وسدى من المفارقات . ونتيجة إلهيات ديكارت هي التالية . إن الأفكار الواضحة والمتميزة للعقل البشري هي مقاس الأشياء وكاشفة الطبائع التي هي مركَّبة منها ؛ والمأخذ المستديم الذي يُوجَّه اليه هو التالي : إن الانسان لا يملك الحق في أن يجعل من الفكر ، بحسب تعبير غاسندي ، « قاعدة حقيقة الاشياء» . هكذا صُوِّر ديكارت من قبيل خصومه وكأنه بروتاغوراس جديد لا يرتكز الى شيء متين وصلب .

رد ديكارت بكل ثقة على غاسندي قائلاً : «بلى ، إن فكر كل واحد منا ، أي ما يتأتى له من إدراك بصدد شيء بعينه ، يجب أن يكون بالنسبة إليه معيار حقيقة هذا الشيء ، أي أن جميع الأحكام التي يكوِّنها عنه ينبغي أن تكون مطابقة لهذا الإدراك لتكون صالحة» .

إن في مقدوري أن أحوز فكرة واضحة ومتميزة عن نفسي بصفتي موجوداً مفكراً ، وفي مستطاعي أن أتصور هذا الموجود المفكر بدون أن أدخل عليه أي فكرة عن الجسم . من حقي إذن ، بمقتضى القاعدة ، أن أقول إن نفسي جوهر مفكر متمايز أتم التمايز عن الجسم . ومن هنا كان اعتراض آرنو : عجباً ! ألأنه يسعني أن أتوفر على بعض المعرفة بنفسي بدون معرفة الجسم يحل لي أن أجزم بأنني لا أخطىء البتة عندما أستبعد الجسم من ماهية نفسي ؟ . وقد كان رد ديكارت عليه : بلا ريب ، وذلك ما دام عزو الصفة المادية الى النفس معناه أن نسند اليها محمولاً لا ضلع له على الاطلاق بالمعرفة التي تتحصل لنا بها ؛ فلا موجب إذن لأن نفعل ذلك .

ومن ثم فإن روحية النفس وتمايزها عن الجسم حقيقتان عقليتان ومشتقتان من معنييهما .

والجسم بدوره متمايز عن النفس ، ولا يحتوي في جوهره إلا ما يمكن أن يكون بذاته موضوع فكرة واضحة ومتميزة بمعزل عن كل فكرة أخرى : ومن هذا القبيل الامتداد ذو الأبعاد الثلاثة ، موضوع الهندسيين ؛ وبما أنني أتصور فعلياً الامتداد على أنه قابل لأن يوجد في ذاته ، فهو إذن ذلك الجوهر المادي الذي طالما بحث عنه الطبيعيون : ولزام علي بطبيعة الحال ألا أعزو اليه أي خاصية أخرى من غير تلك الخاصيات التي تتضمن الامتداد ، مثل الشكل والحركة ، وأن أنكر عليه جميع الكيفيات التالية : الثقل ، الخفة ، الحرارة ، البرودة ، أي الكيفيات التي لا يتوافر للعقل عنها إلا فكرة غامضة ومشوشة والتي لا تتبدى لنا إطلاقاً على أنها أحوال للامتداد .

اعترض ريجيوس بقوله : نستطيع ، بلا ريب ، أن نتصور الجوهر المفكر على أنه مفكر فحسب ، ولا شيء يرغمنا أن نعزو الامتداد الى الجوهر ذاته ؛ ولكن لا شيء أيضاً يمنعنا من ذلك ، «ما دام أن هاتين الصفتين ، الفكر والامتداد ، لا تتنافيان ، بل تتباينان فقط» . وهو اعتراض يشف بنوع ما مقدماً عن مذهب سبينوزا ، وما كان في مستطاع ديكارت أن يرد عليه إلا ببيانه أن كلاً من الفكر والامتداد صفة ماهوية ، وأن الجوهر لا يمكن أن يكون له إلا صفة من هذا الجنس . «أما فيما يتصل بتلك الضروب من الصفات التي تؤلف طبيعة الأشياء ، فلا يمكننا أن نقول إن الصفات التي هي متباينة وغير متضمَّنة بصورة من الصور في معنى أي منها توائم موضوعاً واحداً ؛ إذ الأمر سيان فيما لو قلنا إن لموضوع واحد طبيعتين متباينتين» . لكن كيف لنا أن نقول عن صفة ما إنها تؤلف طبيعة شيء ما ؟ آية ذلك أن هذه الصفة هي «السبب المشترك الذي يكون موائماً فيه» كل ما يمكن أن يقال في الجوهر ، كقولنا على سبيل المثال هنا إن الجسم قابل لأن يكون ذا شكل وحركة .

إن لفي تضاعيف هذه الثنوية شيئاً جديداً مطلق الجدة : صحيح أن المشائية ، من جهة أولى ، كانت تقول بفكر مفارق للجسم ؛ وصحيح أن طبيعيات ديموقريطس الجسيمية ، من الجهة الثانية ، كانت تقدم تفسيرات آلية لا تقيم اعتباراً للنفس ؛ لكن كلمة **فكر** لدى ديكارت أولًا لا تعني ما كانت تعنيه لدى أرسطو : «أعني بكلمة فكر كل ما يتم فينا بحيث ندركه فوراً ومباشرة بأنفسنا ؛ ولهذا فإنه لا الفهم والارادة والتخيل فحسب ، بل الإحساس كذلك ، شيء واحد هنا والفكر» . لقد كان العقل المفكر لدى أرسطو مفارقاً للوظائف الايجابية أو الحسية التي تتطلب ، هي ، الجسم ؛ لكن الشك المنهجي أثبت أن فعل الاحساس والإرادة لا يفترض البتة وجود الجسم : إذن فالنفس بكاملها ، وفي جميع وظائفها ، روحية ومفكرة ، بحيث لا مناص لها من أن «تفكر دواماً» .

أما فيما يتعلق بديموقريطس فإن مذهبه الآلي لا يقنع بألا يتوسل بنفس روحية ليفسر الأشياء ؛ بل ينفي أيضاً نفياً باتاً وجود هذه النفس. فما يستبعده ديكارت بحكم المنهج ينتبذه ديموقريطس وأبيقور بحكم المذهب. ولنضف أن طبيعيات ديكارت الجسيمبة ، التي سنتكلم عنها عما قليل ، تنطلق لا من أفكار غامضة مثل فكرة الذرة أو فكرة الخلاء ، بل من فكرة الامتداد الواضحة .

لقد قر لدينا أن الجوهر المفكر موجود وأنه متمايز عن الجسم ؛ ونعلم أن الله موجود ؛ لكن على الرغم من أننا نعرف ماهية الجسم ، وهي الامتداد ، فإننا نجهل بعد هل توجد في خارجنا أجسام . إن وجود الجسم ليس بالبديهي ؛ فهو غير متضمَّن في فكرته ، وليس لهذه الفكرة من الكمالات ما يستحيل معه أن نكون نحن الذين استحدثناها بأنفسنا . يبقى هناك ميلنا الطبيعي القوي الى الاعتقاد بهذا الوجود ؛ لكن ألم يثبت الشك أن هذا الميل لا ينتزع التصديق جبراً وأنه من الممكن أن يُوازن باعتبارات مناقضة لا تقل عنه قوة ؟ على أن الموقف لا يعود على حاله بعد أن نعرف الله ؛ فهذا الموجود الكامل لا يمكن أن يكون أراد لميلنا الطبيعي

أن يضللنا ، ومن ثم فإن طيبته هي لنا هنا أيضاً ضمانة . ذلك هو الدليل الديكارتي على وجود الأجسام . وهو إلى حد غير قليل مبلبِل ومخيِّب ،لأنه يسند الى الطبيعة ، الى الميل ، الى النزوع ، فضيلة ما كان يُفترض فيها في ظاهر الأمر أن تعود الى غير الأفكار الواضحة والمتميزة . ولكن حتى نقدر أهميته ومداه بحق قدرهما ، فلا بد أن نلاحظ أننا نحوز في ذواتنا مَلَكة محددة ، هي الخيال ، ووجودها ليس لازماً البتة للموجود المفكر بما هو كذلك . فالخيال ، المتميز جداً عن العقل ، لا يدرك موضوعاته على أنها حاضرة إلا بفضل «توتر خاص للذهن» لا جدوى منه للتعقل ؛ فسواء في السهولة على العقل أن يتعقل المخمَّس الزوايا أو المؤلَّف الزوايا ، وعلى سبيل المثال أن يعرف بيقين حاصل جمع زوايا كل شكل منهما ؛ لكن صورة المضلع ذي الألف زاوية مبهمة ومشوشة تماماً ، بينما يسعنا أن نتخيل بسهولة صورة المخمس الزوايا.وإن شطراً لا بأس به من الرياضة الكلية قد أفيد منه أصلاً في تحرير الفكر الرياضي من خيال الأشكال الهندسية . وعلى هذا فإن الخيال يتبدى على الدوام غريباً عن كل ما هو جوهري وأساسي في العقل ، وكأنه ضرب من التشويش والإرباك لا تفسير له إلا بقوة من خارج العقل . وعليه ، فإن القول بوجود الأشياء الخارجية ، مهما بدت كبيرة المفارقة التي ينطوي عليها ، يستند الى ما يوجد في ذواتنا من أفكار غامضة ومشوشة لا تمت بصلة الى الفكرة الواضحة والمتميزة عن الامتداد الذي يؤلف ماهية تلك الأشياء عينها .

(٨)

الطبيعيات

إذا أردنا أن نعرض طبيعيات ديكارت ، من منظور مساهمته الفعلية في تاريخ هذا العلم ، فحري بنا أن نعزل عن الميتافيزيقا ، التي شاء أن يدرج فيها كشوفه ، بعضاً من هذه الأخيرة ، مما هو مستقل عنها كل

الاستقلال بأصله ، وذلك ما دام تاريخها سابقاً على عام ١٦٢٧ ، أي العام الذي بدأ يتحرى فيه عن سند لطبيعياته في الميتافيزيقا . فقانون سرعة سقوط الاجسام الذي شرحه لبكمان سنة ١٦١٩ هو عبارة عن بحث رياضي يفترض قانون القصور الذاتي (استمرار الحركة المستفادة في المتحرِّك) ولا يمت بصلة الى علة الجاذبية التي سيعرضها في وقت لاحق . وهو من اكتشف في عام ١٦٢٦ قانون تساوي جيب زاوية السقوط وزاوية انكسار الأشعة ، ذلك القانون الذي كان بمثابة نقطة انطلاق لأصول صناعة العدسات ، وقد توصل الى اكتشافه من خلال تجربة وصفها سنة ١٦٣٧ في مقاله عن **انكسار الضوء** ،بمعزل تام عن البرهنة المزعومة التي يعطيها عنهـا. وفي شهر تشرين الأول ١٦٣٧ كتب ، برسم هـو يغنس ، «شرحاً للآلات التي بوساطتها يمكن رفع حمل ثقيل جداً بقوة طفيفة » ؛ وهذه الرسالة القصيرة في الآلات ، التي يعرِّف فيها مفعول القوة (أو العمل) بما يحدثه من نقل في الكتلة الواحدة ودونما اعتبار لسرعة الحركة ، تتوسل معاني عامة ما استخدمها قط في علمه الطبيعي .

كان هذا النوع من المباحث يتأدى الى قوانين طبيعية ذات شكل رياضي ، من نمط مماثل لقوانين كبلر أو قوانين غليليو ؛ وإذ كان هاديه الأوحد التجربة والفنيات الرياضية (استخدم ديكارت سنة ١٦١٩ ، في صياغة قانون سقوط الأجسام الثقيلة ، طريقة اللامنقسمات التي وضعها عالم الهندسة الرياضيّة كافاليري) ، فإنه ما كان يستتبع أي فرضية في تكوين المادة . هذا التوجه نحو التعبير الرياضي عن قوانين الطبيعة تلاشى في طبيعيات ديكارت النهائية : فنحن لا نقع في البابين الأخيرين من كتابه **مبادىء الفلسفة** على أي صيغة رياضية ، وانما فقط على وصف تراكيب ميكانيكية من شأنها أن تستحدث الأفاعيل المشاهدة في التجربة . ويبدو ديكارت مقتنعاً بأن التعقيد الهائل للعلل يحول دون الوصول الى نتائج يمكن التعبير عنها في صيغ بسيطة : فهو لم يتابع مباحثه في قانون سقوط الاجسام الثقيلة ، ودمغ بالغلط قانون تواقت اهتزازات النواس . من هنا

كانت السمة الغريبة التالية · فديكارت ، مخترع تلك الهندسة التحليلية التي ستصير في زمن لاحق أداة لا غنى عنها للعالم بالطبيعيات ، لا يجد لها من مجال للتطبيق في علمه الطبيعي .

لنشر هنا الى هذه المفارقة التي أحسن بيانها بيير بوترو(٢٣) . فكبلر ، الذي أدخل على تصور الكون اعتبارات جمالية ، وغليليو ، الذي بقيت فكرته حول مبدأ القصور الذاتي أسيرة التردد والحيرة ، انتهيا الى اكتشاف قوانين محددة تسمح بتوقع دقيق للظاهرات ؛ أما ديكارت ، الذي انصب مجهوده كله على الدقة والصرامة في المبادىء ، على نحو ما عرضها في الباب الثاني من كتابه **مبادىء الفلسفة** ، فقد انتهى في البابين الثالث والرابع الى وصف أواليات تفسر الأشياء جملةً ، ولكنها لا تسمح بأي توقع . وهذه المبادىء هي التي يتعين علينا الآن أن نعرضها .

إن ماهية المادة الامتداد : يلزم عن ذلك أنها لامتناهية في الصغر كما في الكبر (أي أنه يتعين انتباذ ذرات ديموقريطس اللامنقسمة وعالم أرسطو المتناهي في آن معاً) ، وأنها واحدة (أي أنه ينبغي انتباذ أي تمييز بين مادة السماويات ومادة العناصر) . وما الجسم إلا جزء محدود من الامتداد ، ولا يتمايز الجسمان واحدهما من الآخر إلا بشكلهما ووضعهما . فعندما نفرض أن أولهما في وضع السكون ، وعندما لا يكون موقع الثاني بالاضافة الى الأول واحداً في لحظات شتى ، يقال إنه في وضع الحركة . وكل جسم من الأجسام لامتحايز أصلاً ، مما يعدل القول بأنه لا يمكن أن يوجد جسمان في مكان واحد .

إن قوام الطبيعيات رد جميع أفاعيل الأجسام وخاصياتها التي تستبين لنا بالتجربة الى تركيب من أجسام معلومة ذات شكل ووضع إضافي ، وذات حركة محددة ، وهو تركيب يشابه ذاك الذي يمكن لنا أن نعاينه في الحيل الميكانيكية التي يخترعها الانسان . وانما وفق نموذج هذه

---

(٢٣) مجلة الميتافيزيقا REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ، تشرين الثاني ١٩٢١ .

الحيل يتصور ديكارت التكوين الداخلي للأجسام الطبيعية . يقول في معرض كلامه عن تفسيراته الآلية · «لقد أفدت فائدة جلى من مثال العديد من الأجسام المركَّبة بحيلة بني الانسان ؛ فأنا لا أعتقد بوجود أي فارق بين الآلات التي يصنعها الحرفيون وبين مختلف الأجسام التي تتولى الطبيعة وحدها تركيبها ، خلا أن أفاعيل الآلات رهن بتراكب بعض الأنابيب أو النوابض أو غيرها من الأدوات التي لا بد أن تكون متناسبة بصورة أو بأخرى مع أيدي من يصنعها من الناس ولا بد بالتالي أن تكون دوماً كبيرة بما فيه الكفاية لتقع أشكالها وحركاتها تحت النظر ، على حين أن الأنابيب أو النوابض التي تسبب أفاعيل الأجسام الطبيعية هي في العادة مستدقة في الصغر فلا تقع في متناول حواسنا . ومن المؤكد أن جميع قواعد علم الآلات تعود الى الميتافيزيقا ، بحيث أن جميع الأشياء التي تكون صناعية تكون مع ذلك طبيعية »[٢٤] .

إن علم الآلات (الميكانيكا) لم يكن معروفاً لدى القدامى إلا بصفته جملة الطرائق التي تمكِّن الانسان من استحداث حركات « عنيفة » ، ومنها مثلاً رفع الاثقال بوساطة عتلة أوملفاف ؛ومن ثم ما كان له من وجود إلا على المستوى البشري . وبالمقابل ، كانت الطبيعيات علم الحركات « الطبيعية » ، من قبيل السقوط ، أي تلك الحركة التلقائية التي توجه الجسم الثقيل ، اذا لم يواجهها عائق ، نحو محله الطبيعي ، مركز العالم . والحال أنه لا يعود ، في العالم اللامتناهي ، لا مركز ، ولا محل طبيعي ، ولا بالتالي اية وسيلة للتمييز بين الحركات الطبيعية والحركات العنيفة . ومنذئذ تغدو مفهومة ضرورة قانون القصور الذاتي : فالجسم يعجز ، من تلقاء ذاته ، عن تغيير وضعه الساكن أو المتحرك ؛ فإذا كان في وضع السكون بقي فيه الى ما لا نهاية ، واذا كان في وضع الحركة واصل الى ما لا نهاية تحركه بحركة مستقيمة ومطردة ، ما لم يتغير هذا الوضع من جراء

(٢٤) مبادىء الفلسفة ، ك ٤ ، المادة ٢٠٣

التصادم بجسم خارجي . فالتصادم هو العلة الوحيدة لتغير الوضعية ، وهذه العلة ميكانيكية في المقام الاول . البنية الميكانيكية مستقلة أتم الاستقلال إذن عن سلم المقدار ، ويتعين علينا أن نتمثلها في اللامنظور بالمشابهة مع الآليات التي نجربها على السلم المنظور .

إن هذه المشابهة هي التي كانت تمثل ، في أنظار معاصري ديكارت ، الصعوبة الحقيقية في طبيعياته. كتب اليه موران يقول: « نظراً الى أنه يمكن أن توجد في الطبيعة أفاعيل كثيرة لا أشباه لها ، ومن ذلك مثلاً أفاعيل المغناطيس . وكم بالاحرى لو اخبرتك بما أعرفه عن التأثيرات السماوية ، نظراً الى أنها لا تقبل ، في الكيفية التي تفعل بها فعلها ، مقارنة إلا مع الله ذاته »[٢٥] . وأصحاب هذه العقلية من علماء الطبيعيات هم الذين غمز ديكارت من قناتهم حينما تكلم سنة ١٦٢٨ ، في **قواعد تدبير العقل** ، عن أولئك الذين رسخ في اعتقادهم أنه يتعين عليهم ، إزاء كل معلول جديد ، « أن يتحروا عن نوع جديد من الموجودات مجهول منهم قبلاً » .

آلية ديكارت آلية تصادم إذن ، على اعتبار أن التصادم هو الفعل الوحيد الذي يغير وضعية الاجسام . وينبغي أن نضيف القول إن فعل التصادم فوري ، أي أنه يغير وضعية الجسم المصدوم في اللحظة عينها التي يحدث فيها . ولا تعرف طبيعيات ديكارت من فعل آخر غير الفعل الفوري ؛ وكما أن الشك المنهجي نحّى كل يقين آخر خلا يقين البداهة التي تقع فوراً ومباشرة تحت الإدراك ، كذلك فإن طبيعياته تنحّي كل قوة يحتاج عملها الى ديمومة ليؤتي أفاعيله . ففعل النور ذاته فوري ، إذ هو ينتقل من الجسم المنير الى العين ، على منوال ما تنتقل القوة الدافعة من طرف القضيب الصلب الى طرفه الآخر . ولهذه النقطة أهميتها القصوى في نظر ديكارت حتى إنه لن يتردد في القول إنه « اذا ما أبانت التجربة الحسية

---

(٢٥) آ . ت ، م ٢ ، ص ٤١١ .

عن تأخر ما ، فإن فلسفته كلها ستنهار من أساسها»[٢٦] (معلوم أن سرعة انتشار الضوء لم يقم البرهان عليها على يد رومر إلا سنة ١٦٧٥) . وبالفعل ، إن أدنى تأخير يفترض ، والحالة هذه ، انقطاعاً وخلاء في المسافة الفاصلة بين النور والعين

كيف ترتبط هذه اللحظات واحدتها بالاخرى بدون أية قوة لتتواصل واحدتها في الأخرى ؟ الفضل في ذلك يعود الى قانون من قوانين الدوام ، قانون يرتكز الى ثبات الله ودوامه ، ويناظر في مجال الطبيعيات الضمانة الالهية للبداهة في مجال نظرية المعرفة . ذلكم هو القانون المشهور لانحفاظ كمّ الحركة : فـفي كل لحظة من لحظات الزمن يبقى مقدار الحركة التي طبعها الله في الكون في اللحظة الاولى هو هو ؛ ومقدار حركة الجسم هو حاصل ضرب الكتلة (المقدرة بحسب الحجم الهندسي للجسم) بالسرعة . وضعية الكون في لحظة من اللحظات مكافئة اذن لوضعية الكون في أي لحظة اخرى : وبذلك تكون قد نُحِّيت جميع الصعوبات المباطنة للتغير .

لا يبقى هناك من تبدلات أخرى غير تلك التي تنجم عن التصادم وتكون هي نفسها فورية . وقوانين التصادم السبعة تخضع للقاعدة التي تنص على أن مقدار الحركة بعد التصادم يساوي مقدارها قبله . وتبيِّن هذه القوانين كـيف يتوزع مقدار الحركة بين الجسمين بعد التصادم وكيف يتغير الاتجاه :

فإذا كان الجسمان (على فرض أنهما صلبان أتم الصلابة) متساويين ومحرَّكين بسرعة متساوية ، ارتد كل منهما بعد التصادم بالسرعة عينها وفي الاتجاه المعاكس . واذا كان أحد الجسمين أكبر وكانت سرعتهما واحدة ، واصل أكبرهما اندفاعه في الاتجاه نفسه وبالسرعة نفسها ، وحافظ الأصغر على السرعة نفسها واتخذ اتجاهاً معاكساً . واذا كانا متساويين وكان أحدهما أسرع من الآخر ، ارتد الأبطأ ، وحافظ

---

(٢٦) آ ت ، م ١ ، ص ٣٠٨

الأسرع على اتجاهه ؛ وعلاوة على ذلك ، تتساوى سرعتهما ، إذ يتخلى الأسرع للأبطأ عن نصف فائض سرعته . واذا كان واحدهما أكبر من الآخر ، واذا كان الأكبر في وضع السكون ، ارتد الاصغر محافظاً على حركته ، وبقي الأكبر عادم الحركة . واذا كان الأصغر ، في شروط مماثلة ، في وضع السكون ، واصل الأكبر حركته في الاتجاه نفسه ، وجرّ الأصغر بعد أن يحوِّل اليه جزءاً من حركته . واذا كانا متساويين ، وكان واحدهما في وضع السكون وثانيهما في وضع الحركة ، يرتد الجسم المتحرِّك ، ولكن بعد أن يخسر ربع حركته ويتنازل عنه للثاني . واذا مضى الجسمان في اتجاه واحد ، وكان واحدهما أسرع من الآخر ، يقوم لحظة يدركه واحد من وضعين : فان يكن مقدار حركة الابطأ يجاوز مقدار حركة الأسرع ، ارتد الاسرع محافظاً على حركته ؛ وفي حالة العكس ، يجر الأسرعُ الابطأ ، محوِّلاً اليه جزءاً من حركته .

إن « قوانين الطبيعة » هذه ، غير الصحيحة أصلاً ، تنطبق على حالة مثالية ؛ فهي تفترض أن الجسمين المعنيين صلبان اتم الصلابة ؛ وهذا ، كما يقر ديكارت ، وهم لا يؤخذ به إلا « كيما يتاح للأشياء أن تقع تحت الفحص الرياضي » . وثمة وهم آخر : فهذه الأجسام لا تتلقى أي تأثير من جانب الأجسام المجاورة لها ، وهذا مستحيل في الملاء . وعلى حين أن قانون الجاذبية كما وضعه نيوتن ، والذي سيُعد في القرن الثامن عشر نموذجاً لقوانين الطبيعة ، منبثق عن التجربة ويمكن أن يتأدى الى توقع الظاهرات واكتشافها ، فإن قوانين التصادم ، التي تُعرف عن طريق العقل ، مجردة من كل قوة استنباطية . فليس في مقدور أي عقل بشري أن يتوقع جميع الصدمات التي يتعرض لها جسم من الأجسام ، في لحظة معينة ، من جانب الأجسام المجاورة له ، ولا بالتالي أن يتوقع سرعته واتجاهه في اللحظة التالية . وكما أن الفن البشري لا يستطيع أن يحاكي الأواليات الطبيعية بحكم تعقيدها ، وكما أنه « ان لم يكن يتعذر علينا من وجهة النظر الميتافيزيقية أن نصنع آلة تحوم في الهواء مثل الطير (إذ أن

الطيور ذاتها هي ، في رأيي على الاقل ، آلات من ذلك القبيل) ، فإن ذلك مستحيل من وجهة النظر المادية أو المعنوية ، لأنه سيتطلب في هذه الحال نوابض هي في غاية من الدقة واللطافة والقوة معاً بحيث يتعذر على الانسان صنعها » (آ . ت ، م ٣ ، ص ١٦٣) ، كذلك يسعنا القول إن كل شيء يتم بالتصادم ، ولكن بدون أن يكون في مقدورنا أن نحدد التفاصيل .

ان طبيعة المادة ، كما يتصورها ديكارت ، تستتبع ضرورة الدوامات : فالحركة الوحيدة الممكنة في الملاء هي بالفعل الحركة الدوامية ؛ فحينما يخلي جسم مكانه لجسم آخر يطرده منه ، يتعين على هذا الجسم الثاني أن يأخذ مكان جسم آخر ، ويتعين على هذا الأخير أن يأخذ مكان جسم ثالث ، وهكذا دواليك وصولاً الى الجسم الأخير الذي سيتعين عليه أن يحتل في اللحظة عينها المكان الذي تركه الأول شاغراً . ويشبه ديكارت الحركة الدائرية لجسم من أجسام الدوامة بحركة الحصاة في المقلاع : فلولا الكيس الذي يحتويها ويمسك بها ، لكانت دبت في الحصاة في كل لحظة حركة مستقيمة حسب تقاطع خط المماس مع مسار المقذوف ؛ وعلى هذا المنوال نفسه يتعين أن يُدفع الجسم الواقع في دوامة باستمرار نحو المركز بضغط من الأجسام المجاورة التي تقاوم حركته المستقيمة حسب خط المماس .

إن منظومتنا الشمسية ، بكواكبها ، تنبثق عن واحدة من تلك الدوامات التي تحتل الشمس مركزها . ويروي ديكارت على النحو التالي تكوينها : اذا فرضنا أن مادة هذه الدوامة تألفت في بادىء الأمر من أجسام شبه متساوية ، فإن المفروض في هذه الأجسام ، متى ما تحركت ، أن تصطدم باستمرار بمقاومة لحركتها ، بحيث تتكور زواياها وتصير عبارة عن كرات . ومن قشارات هذه الكرات تتولد المادة اللطيفة أو **العنصر الاول** القادر ، بلطافته وحركته ، أن يملأ جميع الفجوات بين الكرات وأن يتلبس الأشكال جميعاً : أما الكرات نفسها فتؤلف **العنصر الثاني** . والمادة اللطيفة ، اذ تتغلل على هذا النحو عبر كرات العنصر الثاني ، تنزع

على الدوام الى الإفلات من مركز الدوامة والاتجاه نحو محيطها : وما النور إلا مجهود المادة اللطيفة هذا ، ويكون شعورنا به عندما يضغط على أعيننا ؛ وبما أنه ليس ثمة من إمكان للخلاء ، فإن العنصر الأول عندما ينسلخ عن المركز تحل محله حالاً جسيمات أخرى من العنصر الأول . وعلى هذا، فإن العنصر الأول ينتج النور، بينما ينتج العنصر الثاني مادة السموات.

إن لجزيئات العنصر الأول ، الواقعة بين فجوات كرات العنصر الثاني ، شكل مثلثٍ مقوَّس الاضلاع ذي تجاويف أو تخاريم ' واذا ما أرغمت هذه الجزيئات على التوقف التحمت ببعضها بعضاً من خلال تخاريمها ، فتتكون على هذا النحو رويداً رويداً مادة غليظة ، أو قشرة ، تتمثل لأنظارنا في بقع الشمس أو في الكواكب الجامدة نظير الأرض ؛ وذلك هو **العنصر الثالث** ، المكوَّن من جزيئات ذات أشكال متنوعة جداً ، بعضها كثير الفروع ، وبعضها الثاني متطاول ، وبعضها الثالث شبه مستدير ؛ وفي خلاصة القول ، إن ما بين هذه الجزيئات من فروق يماثل الى حد بعيد الفروق بين ذرات ديموقريطس ، وهي تضطلع على كل حال بدورها : فعن طريقْ شكل معين في الارتباط بين الجزيئات يفسر ديكارت مختلف الاجسام التي نبصرها فوق سطح الأرض . ويعتقد ديكارت أنه مستطيع ، بمادته اللطيفة وسماواته المائعة ومادته الجامدة بجزيئاتها التي يمكنه أن يعطيها ما شاء من الأشكال ، أن يشيد أواليات تفسر جميع الظاهرات الارضية : الجاذبية ، النور ، الحرارة ، المد والجزر ، التكوين العضوي للأجسام ، المغناطيس . على أننا لن نتتبع هذه التفاسير في تفاصيلها .

إن ما يتعين علينا استيعابه من « رواية الدوامات » هذه ، كما يقول أخصامه ، هو روحها . والنقطة الألفت للنظر هي أن ديكارت ينطلق ، في محاولته تفسير الحالة الراهنة لعالمنا ، من وضعية (تقسيم المادة الى جسيمات متساوية الأحجام) يختارها اعتسافاً نظير ما يفعل العالم الرياضي عندما يختار فروضه . يقول بهذا الخصوص :

« ليس المهم الكيفية التي أفترض أن المادة قد نُظِّمت بها في بادىء الأمر ، إذ يكاد لا يسعنا أن نتخيل مادة لا نستطيع أن نثبت وجوب تغيرها المتواصل ، بفعل تلك القوانين ، الى أن تؤلف في نهاية المطاف عالماً يشابه كل المشابهة عالمنا هذا ... ، على اعتبار أن تلك القوانين هي العلة الموجبة لأن تتلبس المادة بالتعاقب الصور كافة »[٢٧] .

من هذا المنطلق يحرر ديكارت الطبيعيات من هيمنة الكون الهليني COSMOS ، أي من صورة متخيلة لوضعية ممتازة تلبي حاجاتنا الجمالية ولا سبيل الى استحداثها والإبقاء عليها إلا بفعل العقل ، علماً بأن علماء طبيعيات من أمثال كبلر وغليليو بالذات ما استطاعوا الانعتاق تمام الانعتاق من ربقة تلك الهيمنة . فلا وجود لوضعية ممتازة ، وذلك لأن الوضعيات كلها متكافئة ؛ ولا مكان بالتالي في الطبيعيات للبحث عن العلل الغائية وللنظر في الأفضل والأمثل . « فحتى عندما نفرض مع الشعراء وجود السديم ، يظل في مقدورنا أن نثبت أن ذلك الاختلاط محتوم عليه أن يؤوب رويداً رويداً بفضل [قوانين الطبيعة] الى النظام الحاصل الآن في العالم » .

ما كان للعالم بالطبيعيات أن يتحرر من الفكرة الثابتة عن الكون إلا بتخيله نظرية تكون، ان جاز القول، أوسع من التجربة ومجاوزة لتفسير المعطى . فمن الممكن أن نستنبط من المبادىء كثرة لا حصر لها من النتائج المغايرة لتلك التي تحققت ، مثلما يمكن للساعاتي أن يؤالف ، بالوسائل نفسها ، بين حركات مختلفة للغاية عن تلك التي تخيلها فعلياً .

بيد أن هذا النقص في المطابقة مع التجربة هو على وجه التعيين الذي يعطي التجربة الدور البالغ الاهمية الذي تضطلع به في الطبيعيات الديكارتية . فصحيح أنه يسعنا القول **قبلياً** إن الكون مركَّب من مادة واحدة ، قابلة للقسمة ، محرَّكة بحركات دائرية ، وإن المادة منحفظة .

---

(٢٧) مبادىء الفلسفة ، ك ٢ ، المادة ٤٥

« لكن ما تسنى لنا أن نحدد بالكيفية نفسها ما حجم الاجزاء التي تنقسم اليها هذه المادة ، وما السرعة التي تتحرك بها ، وما الدوائر التي ترسمها : ذلك أن هذه الأشياء يمكن أن يكون الله قد نظمها بألف صورة وصورة ، ولا سبيل لنا الى معرفة الصورة التي وقع اختياره عليها إلا بالتجربة وحدها ، وليس بقوة الاستدلال » (**مبادىء الفلسفة** ، م ٣ ، المادة ٤٦) . وعلى هذا ، فإن العالم بالطبيعيات لا يتوافر له ، بمبادئه وحدها ، أي حظ في الاهتداء إلى التركيب المتحقق حاضراً (وذلك لأن ثمة كثرة لامتناهية من هذه التراكيب) ، ولا معدى له عن « استباق العلل عن طريق المعلولات » .

تشير التجربة ، في كل حالة على حدة ، الى المشكلة الجزئية التي يتعين على المبادىء أن توفر لها وسيلة الحل : فلا علم بالكونيات اذا لم نبدأ أولاً ، مع علماء الفلك ، بوصف الظواهر السماوية وصفاً صحيحاً دقيقاً ؛ ولا نظرية في المغناطيس قبل أن نبيِّن ونعدِّد بالتفصيل خصائص المغناطيس كما اكتشفها المجرِّبون من أمثال جلبرت . ومن هذا المنظور تسير النظرية جنباً الى جنب مع التجربة ؛ وقد قالها ديكارت بمنتهى الجلاء في **قواعد تدبير العقل** : « لا يستطيع العالم بالطبيعيات أن يجيب عن هذا السؤال : ما المغناطيس ؟ وانما فقط عن هذا السؤال : ما المغناطيس باعتبار التجارب التي أجراها جلبرت ؟ » .

على هذا ، فإن من الاهمية بمكان أن تكون التجارب كثيرة تعداداً ودقيقة الى أقصى حد مستطاع . وقد كان ديكارت تستهويه على الدوام التجربة المقرونة بالاستدلال : فقد بدأ أول الأمر ، كما رأينا ، بمشكلات الرياضيات التطبيقية : الموسيقى ، علم الساعات ، علم انكسار الأشعة . وكان يكنّ تقديراً عالياً لبيكون وارتأى أنه ما عاد « في الجعبة ما يقال » بعد القواعد التي حددها بيكون بصدد طريقة إجراء التجارب النافعة . كتب في سنة ١٦٣٢ يقول : « إن وضع تاريخ في الظواهر السماوية ، بحسب منهج فيرولاميوس ، بدون إضافة تعليل أو فرضية اليه ... ، سيكون عملاً أنفع

للجمهور مما قد يبدو للوهلة الاولى ، وسيخفف عني كثيراً » . وعلى هذا النحو كان ديكارت يحفز على الدوام المجرِّبين ويحثهم ؛ وفي خاتمة **المقال في المنهج** ، ناشد الأمراء التكفل بالنفقات الباهظة التي قد تستلزمها التجارب الضرورية لتقدم العلوم . وكان هو نفسه ، في أثناء اعتكافه في إغموند ، هاوياً كبيراً للأبحاث التشريحية ، وتولى بنفسه تشريح الجثث . زبدة القول ، إن هذا العقلاني لم ينكر قط الازدراء الذي يوحي به اليه ، في **قواعد تدبير العقل** ، أولئك الذين يدرسون طبيعة السماوات بدون أن يرصدوا حركاتها ، والذين يدرسون الميكانيكيات خارج نطاق الطبيعيات ، والذين يتراءى لهم أنهم مستطيعون ، بإهمالهم التجارب ، أن يستخلصوا الحقيقة من أدمغتهم .

على أنه لا بد لنا من أن نجري هنا تمييزاً · فبين التجارب الدقيقة ، المرفوقة بالقياس والحساب ، من قبيل تلك التي يجريها الفلكيون منذ قديم الزمان وتلك التي ضرب فيها غليليو وبسكال المثل ، وبين التجارب التي تحدِّث عما تدركه الحواس مباشرة والتي لا تتميز إلا بدقة وصفية ، ثمة هوة بعيدة القرار. فتجارب النوع الأول تقترح قوانين عددية عن المشكلة المحددة التي تدرسها ، قوانين تسمح بتوقعات قابلة لأن تؤكدها أو تكذبها تجارب جديدة . أما تجارب النوع الثاني فلا يمكن أن تتأدى ، بالنظر الى أنها وصفية ، إلا الى نظريات هي نفسها وصفية ، نظريات لا تتخذ الشكل الرياضي ، ولا تسمح بالتالي بتوقع الظاهرات . والحال أن تجارب من النوع الثاني هي فقط ما يستخدمه ديكارت في علمه الطبيعي ، كما يبسطه في **مبادىء الفلسفة** على الأقل. فوصفه للسماء ، أو وصفه للمد والجزر ، أو وصفه للمغناطيس لا يتضمن أي معطى عددي دقيق[٢٨] : ومن ثم فإن

---

(٢٨) أو اذا كان دقيقاً فهو غير صحيح · فالمسافات الفلكية التي يسلم بها ، مثلاً ، هي دون الواقع بكثير . انظر ب بوسكو · **النشكونيات العصرية** LES COSMOGONIES MODERNES ، باريس ١٩٢٤ ، ص ٢٠ ، الهامش .

البنى الآلية التي يتخيلها لتعليل مختلف الظاهرات موصوفة فقط وصفاً « إجمالياً » على حد تعبير بسكال، بدون تفصيل بصدد الأبعاد والنسب يسمح بالاستنباط الرياضي : فتفسير المد والجزر بضغط القمر لا يفسح في المجال لتحديد طبيعة الظاهرة بدقة .

إذن فليس ذلك ما كان ينشده ديكارت . فإن ازدراءه بالتجارب المترافقة بقياس دقيق يصدر عن الأسباب البعيدة عينها التي يصدر عنها عدم اكتراثه بطلب القوانين ذات الشكل الرياضي . فليس لتلك التجارب أن تكون ذات جدوى في عالم مثل عالمه : فبساطة القوانين الرياضية غير ممكنة إلا في عالم تفعل فيه فعلها ، بكيفية متماثلة دوماً ، علل محدودة عدداً ، من قبيل الثقالة والجاذبية الكلية : فالتجربة المقترنة بالقياس ، والقوانين ذات الشكل الرياضي ، وطبيعيات القوى المركزية ، متضامنة متكافلة . أما آلية التصادم ، بتعقيدها اللامتناهي ، فتجعل كل محاولة لترييض الطبيعة MATHÉMATISATION مشكوكاً فيها .

على أن ديكارت ، عندما لا يتنطع للتنظير ، صنيعه في **مبادىء الفلسفة** ، لا يحجم ، بمقتضى المأثور الذي يتأدى من روبرفال[٢٩] ، ومروراً ببسكال وهويغنس ، الى نيوتن ، عن استخدام الحساب ليحدد عددياً بعض الأفاعيل وعن الاستنجاد بالتجربة للتحقق من صحة نتائج الحساب ، وعلى سبيل المثال في مراسلاته مع مرسين وكافنديش حول اكتشاف نواس بسيط ، مواقت للنواس المركَّب : فبعد أن يحدد عددياً طول النواس البسيط (مستخدماً طرائق تكاملية تتخطى الحدود التي كان رسمها لنفسه في مقاله عن **الهندسة**) ، نراه يلزم نفسه بالرد على الاعتراضات ، المستخلصة من التجارب ، والقاطعة ، بحسب ما ذهب اليه كافنديش ، بعدم صحة النتيجة . لكنه يتطلب أيضاً أن تكون تلك التجارب

---

(٢٩) جيل برسون دي روبرفال : عالم رياضيات وطبيعيات فرنسي (١٦٠٢ ـ ١٦٧٥) ، اثبت قانون تركيب القوى واخترع ميزاناً جديداً يعرف باسمه . « م » .

عبارة عن مقاييس دقيقة ، ويصوغ القاعدة التالية التي هي ، بالفعل ، قاعدة المجرِّب بحق معنى الكلمة . « أعتقد أن المهارة الرئيسية التي يمكن التعويل عليها ، في فحص التجارب ، هي انتقاء ما كان أقلها ارتهاناً بعلل متباينة وما كان سهلاً استكشاف أسبابه الحقيقية » (آ . ت ، م ٤ ، ص ٣٩٢) ؛ غير أن هذه القاعدة ، على صوابها السديد ، لا تنطبق على عالم كعالمه ، حيث لا وجود لشيء لا يكون متعيناً بكثرة لامتناهية من العلل .

العالِم في ديكارت يطغى إذن باستمرار على المنظِّر . ولكن ذلك لا يسري على المؤلفات التي يتوجه فيها الى الجمهور والتي تحتفظ فيها التجربة على الدوام بذلك الدور الذي نوهنا به .

(٩)

الفيزيولوجيا

ان **الرسالة في العالم** ، التي حُررت بين ١٦٢٩ و ١٦٣٢ ، تُختتم بفصول عن الانسان يعطي **المقال في المنهج** ، في قسمه الخامس ، عينة منها بصدد حركات القلب ؛ وفي سنة ١٦٤٨ (آ . ت ، م ١ ، ص ٢٦٣) حرر ديكارت وصفاً للجسم البشري نشره كليرسولييه سنة ١٦٦٤ بعنوان : **في تكوين الجنين** DE LA FORMATION DU FŒTUS ؛ وفيه يعمم ديكارت مذهبه الآلي ليشمل تفسير وظائف الجسم البشري ، « هضم اللحوم ، ضربان النبض ، توزع الحواس الخمس » . وكتب الى مرسين يقول : « إنني أشرِّح الآن رؤوس حيوانات شتى لأفسر ما قوام المخيلة والذاكرة » (آ . ت ، م ١ ، ص ٢٦٣) . وأما أن أجسام الحيوانات والناس تقبل المشابهة بآلات ، فهذه فكرة مشاعة في الفلسفة اليونانية ، ومتواترة حتى لدى أفلاطون وأرسطو ، ولم تعدم آثاراً لها على امتداد العصر الوسيط . ومع ذلك ، فإن الفكرة القائلة إن الجسم عبارة عن آلة ترتبط تقليدياً بتلك الفكرة الأخرى القائلة إنه عبارة عن أداة للنفس

تستخدمها كما يستخدم الميكانيكي أية أداة أخرى . ولسنا نقع على شيء من هذا القبيل لدى ديكارت ، حيث تطالعنا صورة لآلة تبني نفسها بنفسها وتؤدي وظيفتها بمقتضى القوانين الكلية للطبيعة ، بدون أن تكون بها حاجة ، ان جاز القول ، الى ميكانيكي لتشغيلها . من هنا كانت امكانية النظرية الذائعة الصيت في الحيوانات - الآلات ، تلك النظرية التي تنفي عن الحيوان كل نفس قائدة والحق أن هذه النظرية ، التي أتاحت لها الآلية الكلية أن ترى النور ، تنبثق ، علاوة على ذلك ، عن تصور ديكارت للنفس باعتبارها جوهراً مفكراً متمايزاً عن الجسم ؛ وبالفعل ، إن ديكارت ، بتجريده النفس من كل وظيفة حيوية وحيوانية ، وبتصوره إياها على أنها مجرد فكر خالص قادر على التأمل في ذاته ، قد نحّى جميع البواعث التي كانت تتأدى الى عزو نفس الى الحيوان .

إن فيزيولوجيا ديكارت تقوم برمتها على اكتشاف هارفي التجريبي للدورة الدموية . فعصارة اللحوم ، التي تتحول الى دم في الكبد ، تنتقل الى التجويف الأيمن من القلب عن طريق الوريد الأجوف ، ومنه الى الرئة بالوريد الشرياني ، ثم الى التجويف الأيسر من القلب بالشريان الوريدي ، وأخيراً تتوزع في جميع أجزاء الجسم بالشريان الأكبر وسائر شعيباته . لكن لئن اتفق ديكارت مع هارفي على القول بالحركة الدموية ، فإنه يختلف كل الاختلاف معه بصدد علة هذه الحركة . فهارفي يرى في القلب داسراً يطرد الدم الذي فيه ، عندما ينقبض ، الى الشرايين ، ويجذب اليه بالمقابل ، عندما يتمدد ، الدم الذي في الأوردة : فحركة القلب (الانقباض والانبساط) هي التي تسبب حركة الدم . أما ديكارت فيتمسك بتصور أرسطو القديم ويرى في القلب بؤرة للحرارة قادرة على تمديد الدم عند دخوله الى تجاويفها ؛ فإذا ما تمدد الدم على هذا النحو مدد بدوره تجويف القلب الى أن يجد مخرجاً له عن طريق الوريد الشرياني ، عندما يكون في التجويف الأيمن ، وعن طريق الشريان الأكبر عندما يكون في التجويف الأيسر ؛ ومن ثم ، لا تعود حركة القلب هي مبدأ حركة الدم ، بل هي نتيجة

سلبية لتمدد الدم الذي يحدِثها بحرارته . يلزم عن ذلك أن ديكارت ، خلافاً لهارفي وللحقائق ، يعكس النظام الفعلي لحركات القلب بافتراضه أنه يتمدد في الانقباض (لحظة اندفاع الدم الى الشريان الاكبر) وأنه يتقلص في الانبساط (لحظة وصول الدم اليه عن طريق الوريد الأجوف) .

ليس هذا الخطأ وليد المصادفة ، بل يرتبط بكل مذهب ديكارت الفيزيولوجي ؛ وبالفعل ، إنه يضيف ، بعد توجيهه الانتقاد الى هارفي ، قوله : « من الاهمية بمكان معرفة العلة الحقيقية لحركة القلب ، وإلا لاستحالت معرفة أي شيء بصدد نظرية الطب » (آ . ت ، م ١١ ، ص ٢٤٥) . وانما بفضل هذا الخطأ دبت الحياة من جديد في النظرية التقليدية عن الروح الحيواني ، وبالتوازي معها ارتبطت جميع الوظائف التي تسمى اليوم وظائف الحاصل بظاهرة الدورة الدموية . آية ذلك « أن أجزاء الدم الاكثر حركة وحيوية تنقلها الى المخ الشرايين التي تصدر عن القلب في خط هو أدنى من سائر خطوط الشرايين الى أن يكون مستقيماً ، فتؤلف ريحاً أو نَفَساً لطيفاً للغاية يسمى **الروح الحيواني**[٣٠] ؛ وهذا الروح ، إذ يمدد المخ ، يجعله قابلاً لأن يستقبل انطباعات الموضوعات الخارجية ، وكذلك انطباعات النفس ، أي لأن يكون عضو الحس المشترك والمخيلة والذاكرة أو مقرها . ثم إن هذا الريح أو هذا الروح نفسه ينثال من المخ بواسطة الأعصاب الى العضلات كافة ، وعن هذا السبيل يهيء الأعصاب لتكون أعضاء الحواس الخارجية ؛ وإذ ينفخ العضلات بمقادير متفاوتة يهيء الحركة للأطراف كافة »[٣١] . وجميع هذه الأفاعيل وقف على حرارة القلب ، تلك الحرارة « التي هي بمثابة النابض الكبير والمبدأ

(٣٠) قد يكون من المفيد هنا التذكير بتعريف الجرجاني للروخ الحيواني : الارواح الحيوانية أجسام لطيفة منبعها تجويف القلب الجسماني ، وتنتشر بوساطة العروق الضوارب الى سائر اجراء البدن . « م » .

(٣١) آ . ت ، م ١١ ، ص ٢٢٧ .

لجميع حركات » الجسم .

خلاصة القول ، إن الجسم يتألف لدى ديكارت من شبكة من أقنية وتجاويف يجري فيها الدم بمقادير متباينة تبعاً لدرجة تسخينه : وما هذه القصبات أو التجاويف إلا أوعية بسيطة ليس لها من دور أكثر فعالية من ذاك الذي يمكن أن تضطلع به أجهزة كهذه في آلة صناعية ، وكل شأنها أن تستقبل سلبياً أفاعيل تمدد الدم أو الأرواح : وحرارة القلب هي نفسها المبدأ الاخير لهذه الأفاعيل .

في هذا الميدان يبرز بمنتهى السطوع نقص التجربة . وقد كتب عالم التشريح ستينون في وقت لاحق : « كان السيد ديكارت أكثر معرفة بنواقص التاريخ الذي في حوزتنا عن الانسان من أن يأخذ على عاتقه تفسير تركيبه الحقيقي . ومن ثم لم يأخذ على عاتقه أن يفعل ذلك في مبحثه عن الانسان ، وانما فقط أن يفسر لنا آلة تقوم بجميع الأفعال التي يقتدر الانسان على فعلها » ؛ ثم وجَّه كلامه الى الديكارتيين الذين يمضون الى أبعد مما مضى اليه المعلم ، فأضاف قوله : « اما أولئك الذين يأخذون على عاتقهم أن يثبتوا ان إنسان السيد ديكارت مصنوع كمثل سائر الناس ، فإن تجربة التشريح ستبين لهم أنهم لن يصيبوا في هذا المشروع فلاحاً »[٣٢] .

(١٠)
الأخلاق

يكون البلوغ الى الحكمة ، غاية الفلسفة ، متى ما « دل العقل الإرادة من أول الأمر الى القرار الذي يتعين عليها أن تتخذه » . لكن ثمة ضرب من

---

(٣٢) نيقولا ستينون. مقال في تشريح المخ ، في المؤلفات الكاملة OEUVRES ، طبعة كوبنهاغن ، ١٩١٢ ، م ٢ ، ص ٧ .

التنازع بين إلجاء الأخلاق ، لأن العمل لا يحتمل إرجاء ، وبين مقتضيات المنهج والترتيب التي تفيدنا أن « المعرفة الكاملة بسائر العلوم الأخرى سابقة وجوباً على المعرفة بالأخلاق » . وهذا النزاع هو ما تتنطع لحله « الأخلاق المؤقتة » التي يعلن ديكارت في **المقال في المنهج** أنه صاغ لنفسه قواعدها في عام ١٦١٨ ، لما تبين له بطلان العلوم ، « كيلا أبقى ، كما قال ، أسير التردد في أفعالي ، فيما العقل يأمرني بأن أكون كذلك في أحكامي » .

على أن مبادىء هذه الأخلاق ، المصاغة في القسم الثالث من **المقال في المنهج** ، لا تعوزها الدوافع العقلية : « كان أولاها أن أطيع قوانين بلادي وعاداتها ، حافظاً باستمرار للدين الذي أنعم علي الله بأن أتلقن مبادئه منذ نعومة أظفاري ، وموجِّهاً دفة سلوكي ، في كل شيء آخر ، طبقاً لأكثر الآراء اعتدالاً وأبعدها عن الشطط ، أقصد تلك الآراء المستفادة عملياً من قبل ذوي العقول الأكثر رجاحة بين الناس الذين سيكون لزاماً علي أن أعيش بين ظهرانيهم » . إن ديكارت يوصي هنا بالامتثالية الاجتماعية لأن « الأنفع » هو أن يضبط المرء سلوكه وفق معايير من يحيا معهم من الناس ، وبالاعتدال لأن الآراء الأكثر اعتدالاً هي « أنسبها للحياة العملية » . و « كان مبدئي الثاني أن أكون حازماً ما وسعني الحزم في أفعالي ، وأن أتبع بقدر مماثل من التصميم الظنون المشكوك فيها كل الشك، حالما أنتهي من عقد عزمي عليها،كما لو أنها موثوقة كل الوثوق» . إن هذا الثبات ،الذي لا يؤثِّل جذوره في يقين الأحكام،يرتكز مع ذلك على « حقيقة جد يقينية » ، وهي أن التقلب في السلوك ، الناجم عن تردد في الأحكام ، لا يدع مكاناً لطمأنينة النفس ، وتكون نتيجته بلا انقطاع تبكيت الضمير والندامة . و « كان مبدئي الثالث أن أحاول جهدي أن أغلب نفسي بالأَوْلى لا الحظ ، وأن أغير رغباتي بالأحرى لا نظام العالم ؛ وبالإجمال ، أن أعوِّد نفسي على الاعتقاد بأنه ما من شيء لنا عليه سلطان كامل خلا أفكارنا ،بحيث أننا ، بعد أن نبذل قصارانا بصدد الأشياء التي هي خارجية بالإضافة إلينا ، نشيح عن كل ما لا نصيب فيه توفيقاً باعتباره

مستحيلاً مطلق الاستحالة بالنسبة إلينا » . وهذا مبدأ كافٍ لحذف الرغبات التي لا سبيل الى تلبيتها و « ليجعلني أقيم على رضى » .

الأخلاق المؤقتة هي إذن فن الحياة السعيدة ، برغم الشك الذي يبقى يحيط بأحكامنا على الأشياء ، ولكن بدون أن يبلغ بصورة من الصور الى المساس بشروط سعادتنا . الامتثالية الاجتماعية ، الثبات في الارادة ، الاعتدال في الرغبات : إن قواعد الحكمة هذه ، التي لا يعسر علينا إطلاقاً أن نهتدي إلى أصولها في وثنية العصور اليونانية ـ الرومانية القديمة ، كانت هي القواعد عينها التي أقر الكاتبون الأخلاقيون ، من أمثال دو فير ومونتانيي وشارون ، باستقلالها عن تصادم الآراء النظرية وتنازعها . والمؤقت في هذه الأخلاق ليس بحال من الأحوال تلك القواعد : فلسوف نلتقيها ثانية ، كما هي ، عندما سيتطرق ديكارت ، بعد إنجازه بناء نظريته في الميتافيزيقا وفي الفيزيقا ، الى المسائل الخلقية ، بحسب الترتيب نفسه، في رسائله الى الأميرة اليزابيت ، وفي مراسلاته مع شانو ، وفي مقالته عن **الانفعالات** ؛ فحقيقة تلك القواعد تبقى مستقلة عن الشك أو اليقين على صعيد النظر العقلي . غير أن ديكارت سيرفع صرح هذه الحقائق ، في أخلاقه النهائية ، على أساس تصور متبصر ومنهجي عن الانسان .

يتبع ديكارت ، في معرفة الانسان كما في كل مجال آخر ، « نظام الأسباب » لا « نظام المواد » ، وهذا ما يجعل فكرة الانسان تتألف من عناصر واضحة ومتميزة ، يُستكشف العنصر منها بعد الآخر طرداً مع تقدم الاستنباط . فمن الميتافيزيقا ، الى معرفة تمايز النفس والجسم ، الى معرفة اتحادهما ، كل ذلك يمثل إنجازات في المعرفة تقابلها عناصر جديدة في الفكرة التي يكوِّنها الانسان عن نفسه .

يكون تعريف الانسان أولاً بصفته جوهراً مفكراً وروحياً ؛ لكن الإحساس والانفعال والإرادة هي ، لدى ديكارت ، أحوال للفكر ، مثلها في ذلك مثل معاني الفهم : فالانفعالات والأحاسيس لا تتضمن نفساً حاسة جديدة تنضاف الى النفس العاقلة ، بل إنها لا تعدو أن تكون هي نفسها

مظاهر من الوظيفة المفكرة . ويميز ديكارت في الفكر بالذات طائفتين من الأحوال : الانفعالات والأفعال ؛ وتشير لفظة **الانفعال** PASSION بصفة عامة الى كل ما يكون متاحاً للفكر بدون فعل من جانبه ، أي سواء أمعاني الفهم الواضحة والمتميزة ، من امتداد أو فكر ، والبديهيات الأولى ، أم الأحاسيس والانفعالات بحصر المعنى ، من رغبة أو غضب ؛ وتشير لفظة **الفعل** ACTION فقط إلى الإرادة الحرة التي نستطيع بها أن نحكم أو أن نستنكف عن الحكم ، أي أن نمنح تصديقنا أو نحجبه عن ترابطات الأفكار التي تقدمها لنا المخيلة أو ملكة الفهم أو الحواس . وإن معارفنا محدودة ومتناهية : وبالمقابل ، إن إرادتنا « لامتناهية » نظير إرادة الله ، أي حرة في أن تمنح تصديقها أو تحجبه .

إن كل الفلسفة الديكارتية تفترض هذه الإرادة اللامتناهية التي يثبت لنا حريتها شعورٌ داخليٌ حي : فخطوات الفيلسوف الأولى ، وقراره الحازم والثابت بألا يمنح تصديقه لغير البداهة ، والشك المنهجي الذي هو نتيجة لذلك ، هي ثمرات لمبادهة من الإرادة ؛ والفلسفة لا تفصل توسع المعارف عن تربية الحكم وتهذيبه. والحال أن الحكم، بخضوعه لملكة الفهم، يتأدى الى « الخير الأعظم المنظور من قبل العقل الطبيعي بدون نور الإيمان » ، وهذا الخير الأعظم هو « معرفة الحقيقة بعللها الأولى ، أي الحكمة » .

تضيف الطبيعيات بدورها الى معرفة الانسان إذ تعطيه فكرة واضحة ومتميزة عن جسمه وعن العالم الذي هو جزء منه ؛ والانسان هنا محض آلة ، يخضع للقوانين العامة للطبيعة ، بدون أي تدخل من جانب الجوهر المفكِّر ؛ وميكانيكا الأرواح الحيوانية ، التي تصدر عن القلب وتصعد الى المخ وتنتشر منه عبر الأعصاب في العضلات التي تعطيها الحركة ، هي من طبيعة واحدة وميكانيكا أي تيار مادي . لكن معرفة هذا العالم اللامحدود وهذه الآلية الكلية التي يؤلف جسمنا جزءاً طفيفاً للغاية منها ، تتأدى بنا الى أن نقيِّم عقلياً أحداث العالم الخارجي والحوادث التي تقع لنا نحن أنفسنا . هذه المعرفة تقوِّض الفكرة الخاطئة عن عالم لا غاية له سوى

الانسان · « إذ لو تخيلنا أنه لا وجود فيما وراء السماوات إلا لفضاءات خيالية ، وأن السماوات كلها ما وجدت إلا لخدمة الأرض ، وأن الأرض ما وجدت إلا لخدمة الانسان ، لكان معنى ذلك أننا ميالون الى اعتبار هذه الأرض مقامنا الرئيسي ، وهذه الحياة حياتنا الفضلى ...، وأننا بلغنا من صلافة الادعاء مبلغاً بتنا نريد معه أن ننضم الى مجلس الله وأن نتولى معه تسيير شؤون العالم ، وهذا ما يتسبب في كثرة لامتناهية من الهواجس الباطلة والمنغصات » . إن هذا النفي للغائية المفهومة بمعناها الانساني ليس بحال من الأحوال نفياً للعناية الإلهية : فليس ثمة من تنافٍ بين حذف البحث عن العلل الغائية في الطبيعيات وبين الإيمان بعناية الله بالآلية التي خلقها والتي يصونها ويحفظها . « كل شيء مسيَّر بالعناية الإلهية » ، و « لزام علينا أن يقر في أذهاننا أن لا شيء يحدث لنا بدون أن يكون ضرورياً وشبه محتوم ، بحيث لا يسعنا ، بدون أن نقع في الخطأ ، أن نرغب في أن يحدث بكيفية أخرى » . وذلك هو قدر الرواقيين وما يصاحبه من انقياد واستسلام ، ولكن بعد مواءمته مع العقل ، وبدون فكرة خاطئة عن غائية محابية للانسان .

أما الميتافيزيقا ، التي تتعاطى مع معاني الفهم الخالص ، فهي طريقتنا الى معرفة النفس وخالقها ؛ فالفيزيقا ، التي تستعين بالخيال ، تعطينا فكرة واضحة ومتميزة عن الجسم ؛ ولكن حسبنا أن نسلس قيادنا لـ « مرسى الحواس » لنعلم أن الانسان شيء آخر غير نفس وجسم ، وأنه أيضاً نفس متحدة بجسم، وأن هذا الاتحاد وثيق وصميم بحيث أن المركَّب الناتج عنه يؤلف وحدة بذاته : وهذا الاتحاد عبارة عن تفاعل : فعل الجسم في النفس في الاحساس والانفعال ، وفعل النفس في الجسم في الفعل الإرادي . ولئن كانت علاقة الفعل بالانفعال هذه تستأهل اسم **الاتحاد** UNION ، فذلك لأنها طبيعية ولأنها لا تقع إطلاقاً في متناول معرفة النفس : فالنفس ، إذ تعاني الانفعال ، تجهل جهلاً مطبقاً بآلية الأرواح الحيوانية التي استحدثته فيها ؛ وإذ تريد ، لا تعرف شيئاً عن

الآلية المعقدة التي تحرك بها الذراع أو الساق ؛ فليس العقل ، وإنما هي الطبيعة التي أوجدت هذه العلاقات . وإن لهذه الأخيرة على كل حال نمطاً خاصاً من المعقولية : الغائية ؛ وكان ديكارت استبعدها من الطبيعيات ؛ ولكنها تسود بلا منازع في اتحاد النفس والجسم ، وهو اتحاد تريده الطبيعة للحفاظ على وجودنا ؛ وهي تدخل قطعاً في تعريف الانفعالات : فالانفعالات لا تُعرَّف فقط بأنها تابعة لعلل جسمية « نستشعر معلولاتها كما لو في النفس بالذات ، ولا نعرف لها في الإجمال أي علة قريبة نستطيع أن نعزوها إليها ؛ بل لا سبيل ايضاً الى تعقل الانفعالات بملء معنى الكلمة إلا اذا استبان لنا نفعها الذي يتمثل « في أنها تعزز وتطيل أمد الأفكار التي يكون من المستحسن أن تحفظها [النفس] والتي تكون ، لولا ذلك ، عرضة للامحاء السريع منها » . هذه الغائية الطبيعية عينها تتكرر في الحركات الجسمانية التي تنفذ تلقائياً القرارات الإرادية ؛ وعلى هذا النحو تكون الحركة المنعكسة البؤبؤية تابعة للإرادة « على الرغم من أنها مجهولة في العادة من قبل أولئك الذين ينفذونها ، لأنها لا تكف من جراء ذلك عن أن تكون تابعة لإرادتهم في أن يحسنوا الإبصار ؛ وعلى هذا النحو تسمى حركات الشفاه واللسان ، التي تفيد في النطق بالألفاظ ، إرادية ، لأنها تتبع لإرادة الناس في الكلام ، على الرغم من جهلهم في كثرة من الأحيان بالكيفية التي ينبغي أن تكون عليها لتفيد في النطق بكل حرف »(٣٣) .

إن فكرة اتحاد النفس والجسم هذه ، التي انتقدها انتقاداً شديداً كل من سبينوزا ومالبرانش ولايبنتز ، ولكن التي يرى ديكارت أنها تضاهي في « بدائيتها » ومشروعيتها فكرتي الفكر والامتداد ، تميط لنا اللثام بقدر أكبر من الشفافية والوضوح عن طبيعة المعقولية لدى ديكارت . فالله ليس خدّاعاً : وإنما الخطأ كله يأتي منا ، من الطريقة التي نستخدم بها الأفكار خارج نطاق الدائرة التي ينبغي أن تُستخدم فيها . فلقد أُوردت الطبيعيات

---

(٣٣) آ . ت ، م ٦ ، ص ١٠٧ .

موارد الخطأ لأنها لجأت الى كيفيات حسية ، والى قوى ، والى صور جوهرية ، والى غائية ؛ ولكن هذه المعاني ليست بحد ذاتها غرَّارة (كما سيفترض سبينوزا في وقت لاحق) ' ولو أضيفت الى اتحاد النفس والجسم لاستبانت حقيقتها : فالكيفيات الحسية تفيد في تنبيه النفس الى أخطار الجسم ؛ وفكرة القوة أو الصورة الجوهرية ، التي تصور لنا موجوداً فكرياً يفعل في داخل موجود ذي امتداد ، فكرة صحيحة في حال تطبيقها على اتحاد النفس والجسم ؛ والغائية الطبيعية التي ينطوي عليها هذا الاتحاد تجعل حتى رغباتنا وحاجاتنا الطبيعية لا تغرر بنا إلا عرضاً واتفاقاً ؛ فإذا كان المستسقي لا يزال يستشعر الظمأ ، مع أنه من الضار له أن يشرب ، فما ذلك إلا لأن الصلة بين حركة معينة للأرواح وبين الشعور بالظمأ ، وهي في الأحوال الطبيعية صلة نافعة وضرورية للبدن ، تظل مستمرة تؤتي مفعولها .

إن الانسان ، بصفته نفساً متحدة بجسم ، يخضع للأحاسيس وللانفعالات التي تأتيه من الجسم ، ولكنه ، الى حد ما ، سيد حركاته الجسمية . والحال أن هناء الانسان وشقاءه رهن فقط بانفعالاته . يقول ديكارت : « إن الفلسفة التي أسير على نهجها ليست همجية ولا مستوحشة الى حد تنتبذ معه استعمال الانفعالات ؛ بل على العكس من ذلك ، ففي هذا الاستعمال وحده أضع كل حلاوة الحياة وكل بهجتها » .

إن أول ما يُعنى به منظِّر الأخلاق أن يعرف طبيعة كل انفعال ومنفعته ، ثم أن يقيس سلطان الانفعالات على إرادتنا ، وسلطان إرادتنا على الانفعالات .

إن الانفعالات « تأثرات أو هيجانات للنفس تعود تخصيصاً الى النفس ذاتها [وهذا ما يميزها عن الاحساسات التي تعود الى موضوعات من خارج النفس] ويكون تولدها وتواصلها وتزايدها عن طريق حركة ما للأرواح » . ودراسة هذه الحركة ، المجهولة من قبل النفس التي تشعر بمفعولها ، تدخل ضمن نطاق فيزياء الجسم ؛ وقد حاول ديكارت أن يحدد

ما الحركة الجزئية من حركات الأرواح التي تختص بكل انفعال على حدة ، وأن يبيّن لماذا تتواصل هذه الحركة في تلك التبدلات العضوية التي يقال لها أمارات التأثر ، وسورات الغضب ، والدموع ، والإرهاق ، الخ .

إن انطباع موضوع خارجي في الحواس ، أو على الأقل صورة هذا الموضوع ، هو بوجه عام نقطة الانطلاق لحركات الأرواح تلك . والموقف الذي تتخذه الإرادة سلبياً إزاء تلك الموضوعات ، تحت تأثير حركة الأرواح ، هو ما يؤلف ماهية الانفعال . وعلى هذا ، فإن أول الانفعالات ، وشرط سائر الانفعالات،هو **الإعجاب**ADMIRATION الذي ما هو،لدى ديكارت ، إلا صورة من صور الانتباه العفوي ؛ وبفضله يتبوأ موضوع بعينه مكانة الصدارة بنوع ما بسبب جدته بالقياس الى سائر الموضوعات . ثم يأتي بعده **الحب** AMOUR ، وفيه تتهيأ الإرادة للانضمام الى الموضوع ،**والكره** HAINE الذي يهيء الارادة للافتراق عنه ؛ أما **الفرح** JOIE **والحزن** TRISTESSEفيفترضان قبلهما الحب والكره ، لأن أولهما مشتق من إشباع هذين الانفعالين ، وثانيهما من إحباطهما . ولا تعدو سائر الانفعالات أن تكون درجات أو مركّبات من هذه الانفعالات الابتدائية الخمسة .

تهيء الانفعالات ، بطبيعتها ، إرادتنا ، قبل أي اعتبار عقلي ، لاستقبال معارف جديدة (الاعجاب) ، لطلب ما هو نافع (الحب) ، للهرب على العكس من الأخطار (الكره) . لكن هذه التهيؤات تحوي أيضاً أحكاماً على الخير وعلى الشر ؛ وهذه الأحكام ، ما دامت الانفعالات تلزم حدودها الطبيعية ، أحكام صحيحة . لكن يندر أن يكون كذلك هو واقع الحال . صحيح أن « نفع جميع الانفعالات يتمثل في أنها تعزز وتطيل في النفس أمد الأفكار التي من المستحسن أن تحفظها » ، لكن ديكارت يضيف القول : « مثلما أن الأذى الذي يمكن أن تسببه يتمثل في أنها تعزز وتحفظ تلك الأفكار أكثر مما تقتضي الضرورة » . وغائية الانفعالات ، وهي تابعة لاتحاد النفس والجسم ، عامة وناقصة : فليس كل ما نحبه خيراً ،

وليس كل ما نكرهه شراً . وإن لفي هذه الأحكام قسطاً لا يستهان به يرجع إلى ظروف عارضة · إلى ظروف جسمانية في المقام الأول ، من قبيل تكوين الدماغ الذي يستحدث في كل واحد منا فارقاً كبيراً في قابليتنا للتأثر بالموضوعات ؛ ثم إن الموضوع الواحد يمكن أن يكون محايداً فيوقظ الحب أو الكره تبعاً للخبرات الشخصية وللترابطات العارضة التي يمكن لها ، إذ تسقط انفعالنا بضرب من التحويل على موضوعات مرتبطة بموضوعه الرئيسي ، أن تجعلنا نحب أو نخشى الأشياء على نحو غير متوقع بالمرة وغير مؤاتٍ لمصلحتنا .

بيد أن هذا النقص في غائية الانفعالات هو على وجه التعيين الذي سيجعل الغلبة لقدرة الإرادة وسيعطيها على الانفعالات سلطاناً مطلقاً . وبادىء ذي بدء يمكن للانسان ، بفضل الطب وأصول الصحة والتغذية ، أن يمارس تأثيراً على شروط جريان الأرواح في الدماغ، وهذه المعالجة البدنية ليس مما يستهان بها . لكن هناك أيضاً معالجة عقلية . ففعل الجسم في النفس يتم ، بحسب ما يرى ديكارت ، في عضو واحد من الجسم ، هو الغدة الصنوبرية : فقد وقع الاختيار على هذا العضو الصغير ، الموضوع في جذر الدماغ ، ليكون «مقر النفس» ، أولاً لأنه، وهو الواقع في محور الجسم ، الجزء الوحيد من أجزاء الدماغ الذي لا مُناظر له ؛ وثانياً لأن ديكارت كان يحسبه ، بسبب بنيته وموقعه ، مهيَّئاً للارتجاج من جراء أبسط اهتزاز في مجرى الأرواح الحيوانية الصاعدة من القلب أو من أعضاء الحواس الى «تجاويف» المخ ، أو النازلة من المخ الى العضلات . وعن طريق الغدة الصنوبرية تفعل النفس في حركة الأرواح : فبحسب مبادىء طبيعيات ديكارت ، لا يمكن للنفس أن تكون قوة محرِّكة ، أي أن تضيف مقداراً من الحركة ، مهما يكن طفيفاً ، الى مقدار الحركة الذي لا يزيد ولا ينقص في الكون ؛ ولكن يمكن للنفس أن تغيِّر اتجاه الحركة بدون أن تنتهك قانون انحفاظها ؛ فهي تستخدم القوة بدون أن تضيف اليها شيئاً ، مثلها مثل فارس يوجه مطيته بدون أن يضيف شيئاً الى قوة

اندفاع الدابة : إنها تستطيع إذن على هذا النحو أن تغير اتجاه حركات الغدة الصنوبرية وتؤثر بالتالي على مجرى الأرواح المتجهة نحو المخ أو صوب العضلات . على أنه ينبغي أن نأخذ في اعتبارنا أن حركة الغدة ليست إرادية إلا بالمعنى الذي يقال به ، كما رأينا ، عن الحركة المنعكسة لبؤبؤ العين إنها إرادية : فالإرادة تجهلها ولا ترتبط بها ارتباطاً مباشراً ؛ ولكنها إذ تريد هذه الحركة أو تلك من حركات الأعضاء يتأدى قرارها ، عبر القوانين الطبيعية لاتحاد النفس والجسم ، الى تبدلات في مجرى الأواح تحدِث التقلص العضلي المرام .

ليس للارادة إذن إلا سلطان غير مباشر على حركة الأرواح ، وبالتالي على الانفعالات ؛ولكنها إذا مارست سلطانها هذا على الوجه المناسب ، كان بغير حدود ، سواء أثبَّتت انتباه الذهن على موضوعات معاكسة للموضوعات التي تحدِث الانفعالات التي يراد إخمادها ، أم جعلت البدن يتخذ أوضاعاً متنافية والانفعال الخبيث ، أم استغلت الترابطات بين أفكارنا لتغير موضوع الانفعال عن طريق تحويل إرادي . ومن الممكن أن نجعل موضوعاً بعينه ، عن طريق ميكانيكا العادات ، يؤتي مفعولاً معاكساً بالضبط للمفعول الذي ينتج عنه بصورة طبيعية ، مثلما نعوِّد كلب الصيد على أن يجمد في مواجهة الفريسة التي ما كان لولا ذلك ، وبطبعه ، إلا ليطاردها . وعلى هذا النحو لا ندع إلا ما كان « مساغاً » من الانفعالات يدوم ، أي الأفراح والرغبات التي لا تصور لنا الأشياء لا أفضل مما ينبغي ولا مرغوباً فيها أكثر مما يجب .

إن هذه النظرة المتدرجة والمتسلسلة الى طبيعة الانسان لم تستنفد بعد نتائجها كافة . يقول ديكارت : «من الواجب ، بحسب قاعدة العقل ، أن تقاس كل لذة بمقدار الكمال الذي يولِّدها » . والحال أن الخير الأعظم هو معرفة الحقيقة ، والفضيلة الوحيدة هي التصميم الحازم والثابت على إتباع إرادتنا لنور عقلنا : إذ أن خيرنا لا يمكن أن يكمن إلا «في ما يعود الينا بنوع ما وفي ما لو حزناه نكون أصبنا كمالاً» ؛ وليس فينا شيء من هذا

إلا إرادتنا أو حريتنا في الاختيار . يلزم عن ذلك أن الممارسة العاقلة للإرادة هي التي يفترض فيها أن تولِّد أكبر اللذة ، بشرط أن يقاس كبر اللذة بمعيار العقل ؛ وهذه اللذة لا بد أن تكون مستقلة عن الانفعال الذي يحمل الاسم نفسه والذي يتأتى من البدن ، وذلك لأن تبعية البدن من شأنها أن تدخل عليه شيئاً ناقصاً . إذن فإن «للنفس لذائذها على حدة» ، وإن لها بصفة عامة انفعالات لا تتبع للبدن ، حبها وفرحها «اللذين نعرف عللهما معرفة واضحة»، وهي انفعالات كان الرواقيون أنفسهم يعزونها، تحت اسم EUPATEIAI ، الى حكيمهم ؛ وانما في هذه الانفعالات تكمن الغبطة العظمى .

إن الانفعالات التي تتأدى بنا الى هذه الغبطة يفترض فيها أن تتولَّد من الفكرة الواضحة والمتميزة للطبيعة البشرية . والحال أننا نعرف أنفسنا معرفة واضحة ، لا بصفتنا موجوداً محبواً بإرادة ونفساً متحدة بجسم فحسب ، بل كذلك بصفتنا جزءاً من كل لا نستطيع بدونه وجوداً . «إننا بالفعل جزء من أجزاء الكون ، وعلى وجه أخص جزء من أجزاء هذه الأرض ، هذه الدولة ، هذا المجتمع ، هذه الأسرة ، التي يشدنا اليها وثاق مقامنا وقَسَمنا ومولدنا ؛ ولزام علينا على الدوام أن نقدِّم مصالح الكل الذي نحن جزء منه على مصالحنا الشخصية الخاصة» . ويترافق هذا الاعتبار العقلاني ، متى ما كان من الوضوح في منتهاه ، بـ «حب عقلي» حيال ما ندين له بكمالاتنا كافة ، حب يربطنا به إرادياً ، مثلما يربطنا الحب الحسي بالجسم . هذا الحب للكل ليس هو المحبة التي تعطي نفسها للجميع بالتساوي وفي غير تمييز : انما هو حب عاقل يعرف كيف يقدر قيمتنا النسبية بالقياس الى الكل ، ويتعاظم بقدر ما تتناقص هذه القيمة : فنحن لا نضحي بأنفسنا إلا في سبيل ما يزيد علينا في القيمة ، في سبيل وطننا مثلاً ، ولكن ليس في سبيل ثروتنا .

إن التقدير الصحيح لقيمتنا هو ثمرة الكرم GÉNÉROSITÉ ، وهو انفعال لا يعدو أن يكون مظهراً للبحث عن الحقيقة ، متى كان موضوع هذا

البحث ذواتنا : فالكريم ، العارف بأن المعارف الانسانية محدودة للغاية ، يدرك أن كل قيمة انسانية لا تكمن في تفوق العقل ، وانما فقط في الإرادة وفي الحزم الذي تتخذ به الارادة قراراتها بصدد كل ما يتبدى للعقل أنه هو الأفضل . ومن ثم فإنه لا يتكلف موقف التواضع غير اللائق ولا موقف الازدراء إزاء سائر البشر ، لأنه يعلم أن حرية الاختيار في كل واحد منا لامتناهية ومقتدرة على أن تتأدى الى فضيلة متعادلة .

لكن الموجود ، الذي يعلم الكريم أن تبعيته له أشمل من تبعيته لأي موجود آخر ،هو الله ؛ فليس وجودنا هووحده الذي يُخلق ويصان من قبله ، بل إن أفعالنا الحرة ذاتها تابعة لإرادته 'ذلك لأنه « قبل أن يبعث بنا الى هذه الدنيا ، عرف بالضبط ما ستكون ميول إرادتنا ؛ ...عرف أن حرية اختيارنا ستجعلنا نبرم قرارنا على فعل هذا الشيء أو ذاك ؛ وهكذا أراد » . وفي هذا الكل المفعول من الله ومن ذواتنا ، لا نمثل نحن شيئاً يذكر ، مما يوجب أن يكون حبنا لله أعظم ما يمكن أن يكون .وهذا علاوة على أنه حب عقلي ، متبصر ، متولد من النور الطبيعي ، مستقل عن الايمان والنعمة . حب «يجعلنا نتكل في كل شيء على إرادته ، فنتجرد من اهتماماتنا الخاصة ، ولا يعود لنا من هوى غير أن نفعل ما نعتقد أنه يطيب له» .

إن كل الفلسفة الديكارتية ، المرتكزة على المنهج ، عبارة عن تربية للحكم ، إرادة دائمة مصممة على عدم تبني الأفكار إلا بدالّة وضوحها وتميزها . «تكوين أفكار متميزة عن الأشياء التي نريد الحكم عليها ... هذا بصورة رئيسية ما أحاول تعليمه في **تأملاتي**» . فليس القصد البعيد للرياضة والميتافيزيقا والطبيعيات زيادة معرفتنا بالكميات أو بالله أو بالطبيعة ، بل تقوية الحكم . وبما أن الحكم فعل للارادة الحرة ، فإن الفلسفة تشمل بالتالي ، من البداية ، استعداد الارادة هذا ، الذي فيه قوام الفضيلة .

(١١)
الديكارتية في القرن السابع عشر

لقد رأى أهل المجتمع في الديكارتية صرعة . وثارت حماستهم بوجه خاص للطبيعيات . وقد وصف سيرانو دي برجراك في روايته الشهيرة[٣٤] سفع الشمس نقلاً عن فرضية ديكارت . ومعروف النقاش الذي يدور في **النساء العالمات**[٣٥] :

بيليز

تكفيني ، أنا ، الأجسام الصغيرة ؛
لكن يبدو لي صعباً احتمال الخلاء
وأستطيب بالمقابل المادة اللطيفة .

تريسوتان

في اعتقادي أن ديكارت يصيب كبد
الحقيقة بخصوص المغناطيس[٣٦] .

آرماند

أنا أحب دواماته .

فيلامانت

وأنا ، عوالمه النازلة .

---

(٣٤) هي التاريخ الهازل لدول القمر وامبراطورياته (١٦٥٧) ولدول الشمس وامبراطورياتها (١٦٦٢) . «م» .

(٣٥) لموليير (١٦٧٢) . «م» .

(٣٦) تلاعب لفظي لا يترجم : فالمغناطيسي في الفرنسية AIMANT يعني ايضاً العاشق . «م» .

ورأى اللاهوتيون والمشاؤون في الديكارتية خطراً على مواقعهم المكتسبة ، وتوصلوا الى إقناع السلطة الملكية وحتى المحكمة العليا بمخالفتها للنظام العام : وهكذا حُظِّر مذهب ديكارت ، لا كما حُظِّر من قبل مذهب القديس توما أو مذهب سيجر البرابانتي من قبل سلطة روحية تنطق بالحقيقة ، وانما من قبل سلطة زمنية تشرف على الأمن العام . وذلك هو الجانب الخارجي من القصة ، الجانب الطريف والمسلي أحياناً ، كما عندما كتب بوالو ، لما علم بأن برلمان[٣٧] باريس يوشك أن يصدر مرسوماً بحظر تعليم أي فلسفة أخرى غير فلسفة أرسطو ، قصيدته المشهورة **المرسوم التهريجي** ، فحال دون اتخاذ البرلمان لقراره ؛ ولكن للقصة أيضاً جانبها المأساوي ، وذلك عندما طرأت تعقيدات خطيرة على المساجلة من جراء النزاع الذي نشب بين اليسوعيين والجانسينيين والأوراتوريين المتنافسين ، ثلاثتهم ، على احتكار توجيه تربية الناشئة ؛ وبصفة عامة كان اليسوعيون يناصبون ديكارت العداء ويتشبثون بدروسهم التقليدية ؛ وأظهر الجانسينيون بالمقابل ، من أمثال آرنو ونيكول ، تعلقهم بديكارت بأن أدخلوا على **منطقهم** شذرات بكاملها من **قواعد تدبير العقل** ؛ أما الأوراتوريون ، الذين كان ديكارت حظي في وقت مبكر بعدد كبير من الانصار في معسكرهم ، فكانوا بالاجمال يتعاطفون معه لما وجدوه من تشابه بين نزعته الروحية ونزعة القديس أوغوسطينوس ؛ وتواجهنا هنا في الحقيقة معركة سياسية معقدة ، تأدت الى أهاجي من قبيل أهجية الأب دانييل **رحلة عالم ديكارت** ، والى اتهامات بالهرطقة صدرت عن السيد دي لافيل (الأب فالوا) ، وعلى نحو أكثر فظاظة ، الى وثيقة فرضها اليسوعيون على الأساتذة الأوراتوريين (١٦٧٨) ، أعلن فيها هؤلاء اعتقادهم بالصور الجوهرية وبالأعراض الواقعية وبالخلاء .

---

(٣٧) لم يكن للبرلمان في القرن السابع عشر المعنى السياسي الذي له اليوم ، بل كان اشبه بمحكمة عليا . «م»

على أن التاريخ الفعلي للديكارتية لا يتمثل في هذه الحوادث الصاخبة ؛ فالتاريخ الذي يعتد به بالنسبة الينا هو تاريخ التمثل البطيء والصامت الذي تمخض عن إيقاع جديد في العادات الفكرية التي تحورت شيئاً بعد شيء نتيجة للتأمل في الحقائق الديكارتية .

لقد انتشرت هذه الفلسفة عبر أرجاء أوروبا قاطبة ؛ أولًا في هولندا على يد كل من دانييل ليبستورب (**أدلة الفلسفة الديكارتية** SPECIMINA PHILOSOPHIAE CARTESIANA، ١٦٥٣)، ويوحنا دي راي(**مفتاح الفلسفة الطبيعية** CLAVIS PHILOSOPHIAE NATURALIS ، ١٦٥٤)، وأدريين هيربورد الذي بدأ سنة ١٦٤٣ بكتابه **الموازاة بين الفلسفتين الارسطوطاليسية والديكارتية** PARALLELISMUS ARISTOTELICAE ET CATESIANAE PHILOSOPHIAE ، وجولنكس ، وكرستيان فيتيش الذي كتب أول الأمر **هوامش على التأملات** ANNOTATIONS AUX MÉDITATIONS (١٦٨٨) وأعقبها **بالرد على سبينوزا** ANTISPINOZA (١٦٩٠) ؛ وفي انكلترا روج الفرنسي انطوان لوغران لأفكار ديكارت في موجزاته التعليمية (**التعاليم الفلسفية** INSTITUTIONES PHILOSOPHIAE ، لندن ، ١٦٧٢ و ١٦٧٨) ، وحامى عنه ضد صمويل باركر ؛ وفي ألمانيا كلاوبرغ وبالثازار بيكر ، مؤلف **رد صريح حول الفلسفة الديكارتية** DE PHILOSOPHIA CARTE-SIANA ADMONITIO CANDIDA ، وفي ايطاليا ميكلانجلو فرديلا ، مؤلف **مذهب الفلسفة الشاملة** UNIVERSAE PHILO-SOPHIAE SYSTEMA(١٦٩١) ؛ وفي فرنسا أخيراً روهو ، وسيلفان ريجيس ، وكوردوموا ودي لافورج ، ومالبرانش .

أرجح الظن أن الديكارتية لم تتقدم في الاتجاه الذي أرادها مؤسسها أن تتقدم فيه ؛ فلئن تقدمت من جهة المبادىء التي كان يرتئي في أغلب التقدير أنها رسخت أسساً بما فيه الكفاية،فإنها لم تتقدم من جهة الطبيعيات ، وعلى الأخص الطب ، اللذين ما كانا لهما أن يحرزا تطوراً

بدون تلك التجارب الصعبة والمكلفة التي لا يستطيع فرد بعينه أن يتحمل تكاليفها أو أن يجريها على نفقته . وقد حكم لايبنتز بقسوة، من هذا المنظور ، على عقم تلامذة ديكارت . وكان عالم الطبيعيات الوحيد الذي يستطيع الديكارتيون أن يواجهوه به هو جاك روهو (١٦٢٠ ـ ١٦٧٥) ومباحثه في الشعرية ؛ ويرمي كتابه **مبحث في الطبيعيات** TRAITÉ DE PHYSIQUE (١٦٧١) ، الذي كان حصيلة سلسلة من المحاضرات ألقاها في باريس على مدى عدة سنوات ، الى استبدال شروح مقالات أرسطو ، التي كانت الجامعات مواظبة على تدريسها تحت اسم الطبيعيات ، بعلم مستوحى من ديكارت . وهذه الطبيعيات ، المنقسمة بحسب النظام الديكارتي الى أربعة أقسام · في الجسم الطبيعي وخاصياته ، وفي نظام العالم ، وفي طبيعة الأرض والأجسام الأرضية ، وفي الأجسام الحية ، تولي اعتباراً كبيراً للتجارب التي يُفترض فيها أن تفيدنا ، على الأخص ، في التحقق من صحة فروضنا . فحينما نضع فرضية في طبيعة موضوع من الموضوعات ، «فان يكن ما نعتقده عن طبيعته صحيحاً ، فمن المحتم عندما نجعله في ترتيب معين أن يتمخض عن مفعول جديد ما كنا نتوقعه من قبل ؛ وللتحقق من صحة هذا الاستدلال نجري على هذا الموضوع ما كنا افترضنا أنه قادر على أن يجعله يؤتي مفعوله هذا» (المقدمة) .

لكن النظر الديكارتي أصاب حظه الأكبر من التوضح والتطور في ما يتصل بمبادىء الميتافيزيقا ، وطبيعة الأفكار ، وقيمة المعرفة ، واتحاد النفس والجسم . فقد كان على الديكارتي ، بعد أن فقد كل حق في الرجوع الى المحسوس، أن يميز، بوساطة كيفيات ذاتية وأصلية، ما يجعل **للفكرة،** موضوع الفكر، قيمتها الخاصة وما يمنع الخلط بينها وبين الوهم؛ وذلك لأنه اذا كان ديكارت أخذ، باسم الأفكار الواضحة، على المشائين عزوهم الوجود الواقعي الى الكيفيات المحسوسة، فإن خصومه كانوا يزعمون بدورهم أنه يحل محل العالم الواقعي وهماً من أوهام مخيلته، قصة من اختراع عقله. وذلك كان على وجه التحديد الشاغل الأول لجولنكس.

(١٢)
جولنكس

كان جولنكس (١٦٢٥ ـ ١٦٦٩) طالباً ثم أستاذاً في جامعة لوفان على مدى سنوات ست ، لكنه اضطر الى مبارحة هذه الجامعة في ظروف غير معلومة ؛ فقد اعتنق البروتستانتية ، والتجأ الى لايدن حيث أعطى دروساً خاصة ابتداء من ١٦٦٣ . ولم تصدر مؤلفاته ، ومنها **الميتافيزيقا الحقة** METAPHYSICA VERA و **ميتافيزيقا مضادة للعقلية المشائية** METAPHYSICA AD MENTEM PERIPATETICAM ، إلا بعد وفاته بزمن طويل (١٦٩١ ـ ١٦٩٨) (إذن بعد صدور مؤلفات مالبرانش) .

الفكرة المركزية في مباحثه جميعاً هي الافلات من إسار «ميل العقل البشري الى تطبيق أنماط فكره الخاصة على الأشياء المعروفة » . وأرسطو هو مثال الذين وقعوا في هذا الخطأ ، وديكارت نموذج الذين يريدون النجاة من الوقوع فيه . وإحدى المغالط الأولى للمشائين تصورهم عوامل جسمية قادرة على أن تستحدث فينا تنوع الأحاسيس والأفكار ؛ فأنا ألاحظ ببساطة من جهة أولى أنني موجود ، ومن الجهة الثانية أن عندي أنماطاً متنوعة للغاية من الفكر ؛ وأنا كذلك موجود بسيط ، لأنني أبقى أنا أنا في هذا التنوع ؛ وبما أنني بسيط ، لا يسعني أن أصطنع في نفسي هذا التنوع الذي لا بد أن يكون سببه ، والحالة هذه ، عاملاً خارجياً عني . لكن هل يسعنا أن نعاين ، مع أرسطو ، هذا العامل في الأجسام ؟ كلا ، وذلك لأنه من المبادىء « البديهية للغاية » أنه لا وجود للفعل اذا لم يكن لدى العامل من وعي ؛ فأنا أعتقد من قبيل الظن المسبق أن النار تولِّد الحرارة ؛ لكني عندما أتبع « غريزتي الطبيعية » أعلم حق العلم أنني لا أستطيع أن أكون فاعل فعل لا أعيه وأجهل كيفية حدوثه ، وبالتالي أن الجسم ، الذي لا يحوز وعياً ، لا يمكن أن يفعل . إن علة أنماط الفكر لا يمكن أن تكون إذن إلا

كائناً مفكراً موجوداً خارجاً عني . لكن كل كائن مفكر بسيط مثلي أنا نفسي ؛ فهو لا يستطيع إذن أن يصطنع تنوعاً من الأفاعيل ، إلا بتدخل من شيء لا بد أن يكون قابلاً لتغيرات متنوعة كيما تتولد به موضوعات متنوعة للفكر : هذا الشيء هو الامتداد والجسم ؛ « الأجسام تفعل إذن كما تفعل الآلات لا كما تفعل العلل » ، وهذه الآلات موضوعة تحت سلطان علة فائقة الوصف تستطيع أن تستحدث من الأشياء أكثر مما أستطيع تعقله منها ، هي الله . وهذه صورة من صور الدعوى الظرفية OCCASIONALISTE التي سنلتقيها ثانية لدى مالبرانش[٣٨] .

يمضي فكر جولنكس الى أبعد من ذلك بكثير : فقد علمنا ديكارت أن نعتبر الجسم من المعقولات ، عندما رأى فيه امتداداً قابلاً للقسمة الى ما لا نهاية ومحبواً بخاصيات أخرى شتى . لكن بالنظر الى أن هذه الخاصيات معقولة فمن غير الممكن أن تعود الى الجسم الخام بما هو كذلك ؛ بل لا بد أن يكون عقل قد أدخلها عليه : فليست الحركة وحدها هي التي وضعها الله في المادة ، وانما ايضاً جميع خاصياتها الاخرى .

واضح للعيان هنا الاتجاه : فلو دفعنا به الى أقصى غايته لتعين علينا أن نقول إن ما يتعقله العقل ويعرفه من شيء من الاشياء لا بد أن يكون العقل قد أدخله على هذا الشيء . لكن ان يكن جولنكس حازماً بصدد المبدأ ، فإنه أقل حزماً بكثير في النتائج التي يستخلصها منه : فتارة يعتبر إضافة العقل هذه الى الأشياء عقبة أمام الحكمة أو معرفة الاشياء كما هي في ذاتها (UT SUNT IN SE) ، كما عندما تحجب عنا الكيفيات المحسوسة الوجود الواقعي الطبيعي : وعلى هذا ، فعندما يقول أرسطو إن الاشياء موجودات ويصف ضروبها وأجناسها وأنواعها ، فإنه يتكلم لا عن الاشياء ، وأنما بمناسبتها عن اعتبارات بشرية لا تنعم بوجود واقعي أكثر من ذاك الذي ينعم به الأيمن أو الأيسر أو قواعد النحو والصرف ، وقابلة

---

(٣٨) الميتافيزيقا الحقة ، طبعة لاند ، ص ١٥٠ ـ ١٥١ ؛ ص ١٥٣ ؛ ص ٢٦٨ ، الحاشية .

لأن تكون مثل الاشياء موضوع تعليم DOCTRINA . فمثلاً « ليس **الوجود** سوى كيفية من كيفيات الفكر نتعقل بها ما عقدنا العزم على أن نقول فيه شيئاً ما » ؛ والأمر بالمثل في ما يتصل بالكل والجزء ، وبالوحدة والكثرة . لكن موضوع الحكمة يضيق في هذه الحال كثيراً ؛ فهي لا تطال سوى الأشياء التي نستحدثها بأنفسنا ؛ و « من ذلك وعينا بالحب والكره ، وبالإثبات والنفي ، وبجميع أفعالنا الأخرى » ، وبكلمة واحدة ، المعطى السيكولوجي المباشر .

وطوراً آخر يعرِّف الحكمة بأنها المعرفة عن طريق الأفكار ، على اعتبار أن «الأفكار» IDÉES متمايزة مطلق التمايز عن « الاعتبارات والخواطر البشرية » ؛ غير أن الفكرة ليست (وهذا ما رأيناه في معرض كلامنا عن فكرة الجسم) مجرد صورة IMAGE للشيء كما هو كائن في ذاته ، وانما هي إضافة من العقل : وما يميزها في أغلب الظن هو أن فكرة من قبيل فكرة الامتداد الآتي من العقل الالهي تكتسب من هنا بالذات طابع القاعدة والقانون ، ذلك الطابع الذي تفتقده أنماط التفكير البشرية[٣٩] . ولنا على كل حال فائدة جلى نفيدها من تأرجح فكر جولنكس هذا : فهو إذ لا يستطيع أن يجد الشي في ذاته إلا في الوعي المباشر ، يسعى ، كيما يعطي العلم موضوعاً ، الى رسم خط فاصل ، يبقى مبهماً بما فيه الكفاية ، بين الخواطر PENSÉES التي تأتي منا والأفكار IDÉES الحقيقية .

(١٣)

كلاوبرغ

كتب كلاوبرغ (١٦٢٢ ـ ١٦٦٥) ، وكان وستفالياً ، بالالمانية (وهذا كان لافتاً للانتباه عصرئذ) مبحثين من مباحثه الفلسفية ؛ وكان

---

(٣٩) ميتافيزيقا ضد العقل المشائي ،طبعة لاند، م ٢، ص ١٩٩ ؛ ص١٩١ ،الحاشية .

أستاذاً في هربورن (١٦٥٠) ، ثم في دويسبورغ (١٦٥٢) ؛ وكان ديكارتياً وعلامة متبحراً ، له اطلاع واسع على افلاطونية عصر النهضة وعلى كتابات مارسيليو فيشينو وأفلوطين وأفلاطون . والسمة الأساسية لكتاباته ، التي لم تدرس الدراسة التي تستأهلها ، تتمثل على وجه التعيين في مجهوده لربط الديكارتية بالمأثور الافلاطوني . ولا شيء ألفت للنظر من هذه الزاوية من المعلومات التي يعطيها عن اللاهوتي كونراد برغ ؛ فهو يفيدنا بأن هذا الاخير قال ، في تأليف له بقيت مخطوطة ، بنظرية في الافكار « مشابهة في جميع نقاطها لنظرية ديكارت » . والحال أن هذه النظرية ، كما يعرضها ، قريبة غاية القرب من الافلاطونية : فالأفكار « صور » من الوجود المطلق ؛ وهي أعظم كمالاً من الاشياء التي تمثلها ، وذلك من حيث أنها روحية ؛ وإن لفيها « شيئاً حياً » . بل لقد عرف برغ دليل وجود الله بفكرته ، إذ لم يكن هذا الدليل في الحقيقة إلا مظهراً وتطبيقاً للمبدأ الذي تأدى بأفلاطون إلى أن يستنتج من المحسوسات وجود نماذجها المثالية : فالاشياء علامات طبيعية على موجودات روحية ؛ كذلك فإن فكرة الله هي « العلامة الطبيعية على الوجود الالهي »[٤٠] . إن هذه الافلاطونية الدينية ، المشبعة بحس سمو مقام النفس ، هي التي تأدت بكلاوبرغ الى أن ينفي أن يكون في مستطاع أي تبدل بدني أن يحدث تبدلاً في النفس ، إذ ليس للمعلول ان يكون أشرف من العلة . ويلزم عن ذلك ، كما يقول مستخدماً تعبيراً رواقياً ، أن « حركات جسمنا هي مجرد علل عارضة تتيح المناسبة للعقل MENTI OCCASIONEM DANT ، باعتباره العلة الرئيسية ، ليستخلص من ذاته الأفكار التي هي موجودة على الدوام بالقوة SEMPER VIRTUTE في هذا الزمان أو ذاك » ، وهي دعوى تشف بوضوح عن أصلها الافلاطوني .

---

(٤٠) في المعرفة DE COGNITIONE ، الباب ١٦ ، ص ٦١٩ .

(١٤)

دغبي

حاول السير كينلم دغبي (١٦٠٣ ـ ١٦٦٥) ، الذي عاش فترة طويلة في باريس، أن ينشىء ضرباً من طبيعيات جسيمية بعيدة عن طبيعيات غاسندي بعدها عن طبيعيات ديكارت: ضرباً من طبيعيات دينامية يبني فيها الجسيمات بمقادير متفاوتة من قوى ثلاث: التكاثف ، والتخلخل ، والوزن ؛ ويناهض فيها الدعوى القائلة بتماثل الامتداد والمادة . وبالمقابل ، يبدي بصدد بعض النقاط عن اهتمامات تضارع اهتمامات جولنكس . قال في كتابه **البرهان العقلي على خلود النفس** DEMONSTRATIO IMMORTALITATIS ANIMAE RATIONALIS (١٦٦٤ ، ص ٢١٦) : « إن بديهية أرسطو القائلة إن لا شيء يكون في العقل إلا أن يكون من قبل في الحس بعيدة غاية البعد عن الحق بدقيق معنى الكلمة الى حد يتوجب معه بالاحرى أن نقول العكس : لا يكون في العقل شيء كان من قبل في الحس » . فحينما نتكلم ، بصدد المحسوسات ، عن وجود ، عن علاقات من قبيل علاقة الكل والجزء ، والعلة والمعلول ، والعدد ، والمتصل ، أو كذلك عن الجواهر ، فإنما نعدد خاصيات لهذه المحسوسات لا يمكن بحال أن تُعد صوراً للأشياء فينا . « إن الأشياء التي نسند اليها هذه العلاقات يمكن أن تُرسم وتُصور وتوصف بألوانها الخاصة ؛ ولكن كيف لنا أن نرسم علاقاتها ونحصل على **صورة النصف** ، أو **صورة** العلة والمعلول ؟ » . وما القاسم المشترك بين كدسة تضم قدر عشرة من الأشياء وبين الدلالة المثالية للعدد عشرة ؟ وبعبارة قريبة من عبارة جوانكس : لماذا نعزو الجوهرية الى المعاني التي نركِّبها ان لم يكن « لأن الجوهر ، أي الشيء القائم بذاته والمتحدد بحدود ذاته ، يزوِّد النفس بأساس مناسب ومتين يمكنها الاستناد اليه والتثبت فيه بطريقة أو بأخرى ؟ » . وهي عبارة تنزع الى أن تشف في المعاني

الحاصلة لنا عن الأشياء عن متطلبات عقلنا بالذات .

(١٥)
لوي دي لافورج

يسعى لوي دي لافورج ، مثله مثل كلاوبرغ ، وفي مقدمة كتابه **بحث في روح الانسان ، وفي ملكاته ووظائفه واتحاده مع الجسم ، طبقاً لمبادىء ديكارت** TRAITÉ DE L'ÉSPRIT DE L'HOMME, DE SES FACULTÉS ET FONCTIONS ET DE SON UNION AVEC LE CORPS, SELON LES PRINCIPES DE RENÉ DESCARTES (١٦٦٦) ، الى بيان اتفاق أفكار ديكارت لا مع القديس اوغوسطينوس فحسب ، بل كذلك مع مارسيليو فيشينو وسائر الافلاطونيين . وإحدى النتائج الرئيسية لتأمله إيضاح الكيفية التي يتعين على الديكارتي أن يفهم بها فعل الأجسام في بعضها بعضاً ، وتفاعل الجسم والنفس . وقد كان على لوي دي لافورج أن يكافح الماديين الذين كانوا يتصورون كل فعل على غرار الفعل بالمماسة فيعلنون استحالة فعل النفس في الجسم ، ان لم تكن النفس ذاتها جسمية ؛ ولكن كان عليه أن يكافح أيضاً بعض الديكارتيين ممن كانوا يعتبرون مقدار الحركة الثابت الذي أضافه الله الى الكون كيفية واقعية : فالمادية والدينامية عدوتان ، كلتاهما ، ولأسباب واحدة ، للأفكار الواضحة . وبالفعل ، إذا نظرنا في فكرة الجسم الواضحة والمتميزة ، ونعني الامتداد ، لم نقع فيها على أي معنى عن قوة محرِّكة ؛ فـ «فعل» الجسم في جسم آخر ، إذا أخذنا الجسم بمفرده ، ليس مما يمكن تعقله ، والماديون يخطئون إذ يستخلصون منه اعتراضاً ضد روحية النفس إذ أن « فهم الكيفية التي يمكن بها لروح أن يفعل في جسم وأن يحرِّكه ليس أصعب [ولا أسهل] من تصور الكيفية التي يدفع بها جسم جسماً آخر (ص ٢٥٤) » . إن القوة المحرِّكة الوحيدة هي الله ، العلة الكلية لجميع

الحركات القائمة في العالم . وعليه ، إذا قلنا إن حركة بعينها هي علة جزئية لحركة أخرى ، أو إن النفس علة جزئية لحركة من حركات الجسم ، فذلك فقط « بتعييننا وإرغامنا العلة الأولى على تطبيق قوتّها وطاقتها المحرِّكة على أجسام ما كانت لتمارسهما بدونها ، تبعاً للكيفية التي عقدت العزم على التصرف بها مع الأجسام والأرواح ، أي مـع الأجسام تبعاً لقوانين الحركة ... ومع الأرواح تبعاً لمدى القدرة التي شاءت أن تمنحها لإرادتها » .

(١٦)

جيرو دي كوردموا

في هذا المنحى نفسه تمضي تأملات جيرو دي كوردموا ، مستشار الملك ومقرىء ولي العهد الأكبر ، الذي نشر في عام واحد مع دي لافورج (١٦٦٦) **عشرة مقالات في تمايز الجسم والنفس واتحادهما** DIX DISCOURS SUR LA DISTINCTION ET L'UNION DU CORPS ET DE L'ÂME؛ وكان قد مضى يومئذ (ص ٧٢) سبع سنوات او ثماني سنوات على تصوره لأفكاره في هذا الموضوع وعلى مكاشفته بعض أصدقائه بها . ويسير علينا أن نتبين من ذلك أن ما سيسمى في وقت لاحق بالمذهب الظرفي OCCASIONALISME كان يحوِّم في الاجواء ويجتذب اليه الديكارتيين . ويقدم كوردموا في مقاله الرابع (في العلة الأولى للحركة) صيغة واضحة بفحوى هذا المذهب : « إن ما ينبغي أن يكون مفهوماً لنا حينما نقول إن الأجسام تحرِّك الأجسام هو أن تلاقيها ، وهي اللامتحايزة جميعها، علاوة على أن الأجسام نفسها لا يمكن أن تكون محرِّكة دوماً ، على الاقل بسرعة متعادلة ، يتيح للروح الذي حرَّك الأولى مناسبة أو « ظرفاً » لتحريك الثانية » . وتفاعل الجسم والنفس يمكن تصوره بالكيفية نفسها: «إن نفساً بعينها تحرِّك جسماً بعينه، عندما يتفق، بسبب شوقها

الى ذلك ، لما كان يحرِّك الجسم أن يحرِّكه من الجانب الذي تشاء هذه النفس أن يُحرِّك منه » . من هذه النظرات يستخلص كوردموا استنتاجات يبدو لنا بعضها غير متوقع ، ومن قبيل ذلك · بما أنه لا توجد بين ما يُسمى في العادة بالعلة والمعلول أية علاقة أصلية مشتقة من طبيعة هذين الحدين ، ففي مستطاعنا أن نتصور بين النفس والجسم أو بين النفس والنفس كيفيات ارتباط مباينة جداً للكيفيات الحالية ؛ فمن الممكن مثلاً للنفس ، المفارقة للجسم ، أن تتخيل جميع الأجسام بدون أن يحول الاتحاد مع واحد منها ، كما هي الحال الآن ، دون الاتحاد مع الآخر . ومن الممكن أيضاً أن نتصور أذهاناً لا تحتاج ، كيما تتبادل أفكارها ، الى غير الإرادة ، وذلك لأن الخاطرة يمكن لها ان تكون ، على كل حال ، مناسبة أو ظرفاً لخاطرة أخرى بأسهل بعد مما يمكن ذلك للحركة ؛ وربما كان الالهام ، الذي يكشف لنا عن خواطر جديدة لا نستطيع إدراك علتها ، نابعاً من فعل أذهان نجهلها فينا (**مقال في الكلام** ، ص ٧٥ ـ ٧٩) . وواضح للعيان هنا أن ديكارتية كوردموا تنحو نحو تلك الرؤية المفكَّكة للكون التي سينتقد لايبنتز الظرفيين عليها والتي تكاد أن تستبق رؤية هيوم للعالم . وهذا استنتاج يتمشى تماماً مع نوع المذهب الذري الذي أحلَّه ، في الطبيعيات ، محل المادة المتصلة التي قال بها المعلم . وأخيراً ، وكما سيفعل مالبرانش ، خلص كوردموا من دعواه الى الاستنتاج بأن وجود الأجسام لا يمكن أن يضمنه سوى الايمان .

(١٧)
سيلفان ريجيس وهويه

لم يخْفِ ديكارت أن ميتافيزيقاه قد تكون غذاء دسماً اكثر مما ينبغي بالنسبة الى العديد من أهل الفكر . فالمثالية ، اذا لم يخفف من غلوائها ذلك الانضباط الصارم وتلك السيطرة على النفس وتلك الأريحية التي ضرب فيها ديكارت المثل ، وإذا لم يكن لها من مرجع سوى الوجودات الذهنية ،

تجازف بأن تقود صاحبها الى الوهم ، على نحو ما رأيناه من أمثلة في تاريخ الأفلاطونية : وتبعة ذلك لا تقع عليها هي نفسها ، وانما على ضعف فكر من يداورها من أهل الفكر . ويقدم لنا سيلفان ريجيس (١٦٣٢ ـ ١٧٠٧) ، الذي كان من مبسِّطي الديكارتية الذائعي الصيت والمسموعي الكلمة في تولوز (١٦٦٥) ، ومونبلييه (١٦٧١) ، ثم في باريس ، في مؤلفه **مذهب الفلسفة** SYSTÈME DE PHILOSOPHIE (١٦٩٠) ، طبعة مخففة ومهذبة من الديكارتية لا يحدق بها خطر كذاك . فقد حذف دفعة واحدة جسارة المذهب النظرية ، عندما رأى في جميع الأفكار ، بما فيها الأفكار الفطرية والأفكار الواضحة والمتميزة ، مجرد صور عن وجودات غير ذهنية ؛ فكل قيمة هذه الأفكار تنبع من إحالتها الى هذه الوجودات؛ وهي تبدأ مع وجودها وتنتهي بانتهائه ؛ وذلك هو بالاحرى شأن الحقائق المبنية على هذه الأفكار . « إن الحقائق العددية والهندسية والميتافيزيقية لا يمكن أن تكون أزلية ، لا تبعاً لمادتها ، ولا تبعاً لصورتها ... ؛ لا تبعاً لمادتها ، لأن مادتها ليست شيئاً آخر سوى الجواهر التي اصطنعها الله ... ؛ ولا تبعاً لصورتها ، إذ بالنظر الى أن صورة هذه الحقائق ليست سوى الفعل الذي تتأمل به النفس الجواهر بكيفية معينة ، فإن فعل النفس هذا لا يمكن أن يكون هو الآخر أزلياً » . إن هذا الديكارتي يسلِّم إذن ببديهية أرسطو : لا شيء يكون في العقل قبل أن يكون في الحس ، وطلبته من ذلك أن يجد للحقيقة أساساً ثابتاً مكيناً . لكنه يسلِّم أيضاً بالأفكار الفطرية ، وإنما فقط بمعنى أنها تصير موجودة في النفس من التجربة الاولى ثم تبقى فيها دواماً : فكل تجربة خارجية ، مثلاً ، هي معرفة بحال من أحوال الامتداد ، وكل حال من أحوال الامتداد يتضمن فكرة الامتداد بخاصياته كافة ؛ والأمر بالمثل بالنسبة الى فكرة الفكر ، المتضمَّنة في كل حال من أحوال الفكر . وتباين آراء ريجيس مباينة تامة آراء مالبرانش الذي كان عليه أن يرد ، كما سنرى ، على انتقاداته له على الرؤية في الله .

كان ريجيس أول منافح عن ديكارت ضد تهجمات هويه الذي

نشر »، في سنة ١٦٨٩ ، نقد الفلسفة الديكارتية ـ CENSURE DE LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE . وهويه ، كما يتبدى لنا في بحث فلسفي في ضعف الذهن البشري-TRAITÉPHILO-SOPHIQUE DE LA FAIBLESSE DE L'ESPRIT HUMAIN، الموضوع قبل سنة ١٦٩٠ وإنما الصادر في عام ١٧٢٣ ، نصير للمذهب الحسي ، وشكي لأنه حسي ؛ ذلك أن «صور» الأشياء ، التي تمر بأوساط شتى ، ثم بحواسنا التي تزيد في تحريفها ، لا تصل إلينا إلا مشوَّهة : وهذه الشكية ليست على كل حال ، نظير شكية القدامى ، نشداناً متواصلاً للحقيقة ، بل اعتراف نهائي بالعجز ، الغرض منه « تهيئة الذهن لتقبل الإيمان » ؛ فلزام علينا أن نعتبر كل ما يفيدنا إياه العقل مشكوكاً فيه أو أن نعتقد على الأقل أنه لا يستطيع أن يبلغ إلى اليقين إلا بفضل نور الإيمان ، وذلك ليس بصدد الإلهيات فحسب ، بل أيضاً بصدد البشريات . وجلي للعيان هنا ما كان يمكن أن يكون رأيه في عقلانية ديكارت : فقد أخذ على طبيعياته أنه كان في متناولها مجموعة هائلة من علل موجبة للشك فيها لأنها تصلح لتفسير المعلولات الوهمية والمعلولات الواقعية على حد سواء ؛ فمثلاً (ص ١٧٢) كان هويغنس أول من اكتشف حلقة زحل ، وقد كانت تُحسب في زمن ديكارت كوكبين تابعين ؛ والحال أن هذا الأخير « تصور أنه ساق عللاً حقيقية للغاية تفسر لماذا يتحرك هذان الكوكبان حركة بطيئة للغاية حول زحل » . أما معياره المتمثل بالأفكار الواضحة والمتميزة ، فإن الدور الفاسد الشهير الذي أُخِذ عليه من بادىء الأمر كافٍ لتفنيد قيمته . وقد دافع ريجيس في رده على النقد RÉPONSE À LA CENSURE (١٦٩١) عن العلم الطبيعي دفاعاً لا يخلو من غرابة : فقد زعم أن « الطبيعيات النظرية لا يمكن أن تعالج إلا معالجة إشكالية وأن كل ما هو برهاني لا يمتّ إليها » ؛ وكل دورها أن تتخيل تركيبة آلية يمكن أن تستنبط منها الأفاعيل التي يراد تجريبها . أما الدور الفاسد فظاهري فحسب ؛ إذ بالاضافة إلينا يتأدى

يقين الفكرة الحقة إلى وجود كائن كامل ، على حين أن حقيقة الفكرة تكون في المطلق رهناً بوجود هذا الكائن .

مثّلت العقلانية الديكارتية في أواخر القرن ، وفي نظر الكثيرين ممن كانوا أقل انحيازاً وتحاملاً من هويه ، شيئاً من الخطر بحكم كونها عقلانية ليس إلا . فـ « قضية الله » لا تسندها إسناداً كافياً حجج هي أصلاً عسيرة المتناول . يقول على سبيل المثال جاكلو في كتابه **مباحث في وجود الله** DISSERTATIONS SUR L'EXISTENCE DE DIEU (١٦٩٠) . « لقد اتضح لي أن عدة أدلة ميتافيزيقية ليس لها من الصلابة ما يكفي لتأسر القلب على نحو ملموس . فالذهن يقاوم الحجج التي تبدو له أدق وأرهف مما ينبغي حتى وان لم يجد ما يرد به عليها » . واستجراراً للاقتناع ، يستعيض جاكلو عن دليل وجود الله بفكرته بالدليل القديم القائم على أساس جواز حدوث العالم A CONTINGENTIA MUNDI . وذلك هو أصلاً العصر الذي ظهرت فيه طعون وردود شتى على الدليل الديكارتي ، استهدفت فكر ديكارت في أساسه بالذات ؛ فعلى سبيل المثال كتب فيرنفلز في كتابه **رأي في حجة لديكارت مستخلصة من فكره ذاته** JUDICIUM DE ARGUMENTO CARTESII PETITO AB EJUS IDEA (بال ، ١٦٦٩) يقول إن فكرة الله ليست طبيعة ثابتة اكثر من فكرة الحصان ، لأننا نستطيع على هوانا أن نجرده من واحد أو من عدد من كمالاته ؛ ويضيف قوله إننا لا نستطيع أن نعرف هل وجوده ممكن لأن هذا الوجود ، مع تسليمنا بأنه يتفق والحقائق المعروفة من قبلنا ، يمكن أن يكون متنافياً والحقائق المجهولة . وفينلون نفسه ، على الرغم من ميله الى ديكارت وتعاطفه معه ، اعتقد أن من واجبه في **مقالة في وجود الله** TRAITÉ DE L'EXISTENCE DE DIEU أن يبدأ بالدليل الاكثر حسية والاكثر شعبية ، أي دليل العلل الغائية الموضوعة برسم « أهل الفكر » الذين لا تتوافر لهم «معرفة ضليعة بالطبيعيات» . وتلك كانت تباشير عصر يصبو الى انتزاع الاقتناع اكثر منه الى اختراع حجج مكينة .

ثبت المراجع

دراسات عامة

L. LIARD. *Descartes*, Paris, 1882.

O. HAMELIN, *Le Système de Descartes*, Paris, 1911 (2e éd., 1921).

V. DELBOS, *Descartes* (dans: *La philosophie française*, p. 16-38, Paris, 1919).

L. BRUNȘCHVICG, *Descartes* (dans: *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 139-161, Paris, 1927); cf. *Spinoza et ses contemporains*, p. 239-305, 3e éd., Paris, 1923; *Descartes*, Paris, 1937.

LABERTHONNIERE, *Etudes sur Descartes*, 2 vol., Paris, 1935; *Etudes de philosophie cartésienne*, 1938.

J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, 1945; *Etudes d'histoire de la philosophie française au XVIIe s.*, Paris, 1951.

A. FOUILLÉE, *Descartes*, Paris, 1893.

Et. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, Paris, 1913.

G. SORTAIS, *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, tome III, Paris, 1929.

H. GOUHIER, *Essàis sur Descartes*, 1949; *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, 1962.

C. SERRURIER, *Descartes, l'homme et le penseur*, Paris-Amsterdam, 1951.

G. LEWIS, *R. Descartes, français, philosophe*, Tours, 1953.

F. ALQUIÉ, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1956.

G. SEBBA, *Bibliographia cartesiana, a critical Guide to the Descartes Literature, 1800-1960*, La Haye, 1964.

I. – Adrien BAILLET, *La vie de M. Descartes*, Paris, 1691. (La même, réduite et abrégée, Paris, 1692).

Ch. ADAM, *Vie et œuvres de Descartes* (forme le tome XII de l'édition des *Œuvres*, Paris, 1910).

G. COHEN, *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII^e siècle*, p. 357-692, Paris, 1920.

Œuvres de Descartes, publiées par Ch. ADAM et P. TANNERY, 12 volumes, Paris, 1897-1910. Correspondance dans les cinq premiers tomes. Une réimpression mise à jour sous format réduit est en cours de publication.

Correspondance of Descartes and Constantin Huyghens (1635-1647) ed. by Léon ROTH, Oxford, 1926.

Correspondance, publiée avec introduction et notes par Ch. ADAM et G. MILHAUD, t. I-VI.

René DESCARTES, *Discours de la méthode*, texte et commentaire par Et. GILSON, Paris, 1925.

René Descartes, Manuscrit de Göttingen, publié par Ch. ADAM dans: *Revue bourguignonne de l'enseignement supérieur*, 1896.

Œuvres et lettres, choisies par A. BRIDOUX, Paris, 1937.

R. DESCARTES, *Entretien avec Burman*, éd. Ch. ADAM, Paris, 1937.

R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, éd. F. ALQUIÉ, tome I, 1618-1637, Paris, 1963; tome II, 1638-1642, Paris, 1967; tome III à paraître.

G. MILHAUD, L'œuvre de Descartes pendant l'hiver 1619-1620, *Scientia*, janvier 1918.

G. MILHAUD, Une crise mystique chez Descartes en 1619, *Revue de métaphysique*, juillet 1916.

G. CANTECOR, La vocation de Descartes, *Revue philosophique*, novembre 1923.

G. MILHAUD, La sincérité de Descartes, *Revue de métaphysique*, mai 1919.

J. SIRVEN, *Les années d'apprentissage de Descartes (1597-1628)*, Paris, 1928.

Ch. ADAM, *Descartes, ses amitiés féminines*, Boivin, 1937.

G. CANTECOR, A quelle date Descartes a-t-il écrit la Recherche de la Vérité?, *Revue d'Histoire de la philosophie*, II, 1928.

H. GOUHIER, Sur la date de la Recherche de la Vérité (*ibid.*, III, 1929).

M. LEROY, *Descartes, le philosophe au masque*, Paris, 1929.

A. KOYRÉ, *Entretiens sur Descartes*, Le Caire, 1937; New York, 1944; Paris, 1962.
E. CASSIRER, *Descartes: Lehre, Persönlichkeit, Wirkung*, Stockholm, 1939.
E. CASSIRER, *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, trad. M. FRANCÈS et P. SCHRECKER, Paris, 1942.
P. DIBON, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*, Paris, 1954.
H. GOUHIER, *Les premières pensées de Descartes*, Paris, 1958.

II. – HANNEQUIN, La méthode de Descartes, *Revue de métaphysique*, 1906 (reproduit dans *Essais sur l'histoire des sciences et de la philosophie*, Paris, 1908).
J. BERTHET, La méthode de Descartes avant le Discours, *Revue de métaphysique*, 1896.
B. GIBSON, The Regulae of Descartes, *Mind*, 1898.
G. MILHAUD, *Num Cartesii methodus tantum valeat in suo opere illustrando quantum senserit*, Montpellier, 1894.
B. GIBSON, La "géométrie" de Descartes au point de vue de la méthode, *Revue de métaphysique*, 1896.
G. MILHAUD, La géométrie de Descartes, *Revue générale des sciences*, septembre 1916; Descartes et l'analyse infinitésimale, *ibid.*, août 1917; *La querelle de Descartes et de Fermat au sujet des tangentes*, juin 1917; *Descartes savant*, Paris, 1921.
P. BOUTROUX, *L'imagination et les mathématiques chez Descartes*, Paris, 1900; La signification historique de la géométrie de Descartes, *Revue de métaphysique*, 1915.
L. BRUNSCHVICG, *Ecrits philosophiques*, t. I, Paris, 1951, p. 11-108.
Revue philosophique, 1937, III^{e} centenaire du *Discours de la Méthode*, et avril 1951, Commémoration du III^{e} centenaire de la mort de Descartes, articles de F. ALQUIÉ, L. PRENANT, V. GOLDSCHMIDT, G. BARIE, M. CHASTAING et G. LEWIS.
F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, 1959, 2^{e} éd., 1966.
M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I. *L'âme et Dieu*, II. *L'âme et le corps*, Paris, 1955.
F. ALQUIÉ, H. GOUHIER, M. GUEROULT, *Descartes*, Colloque de Royaumont, Paris, 1957.
J. VUILLEMIN, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, Paris, 1960.

J.-P. WEBER, Sur la composition de la *Regula IV* de Descartes, *Rev philosophique*, février 1964.

III. – P. NATORP, *Descartes Erkenntnisstheorie, eine Studie zur V geschichte des Kriticismus*, Marbourg, 1882.

Et. GILSON, L'innéisme cartésien et la théologie, *Revue de métaph sique*, juillet 1914 (Etudes de philosophie médiévale, Strasbou 1931, p. 146).

J. WAHL, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de De cartes*, Paris, 1920.

J. VIGIER, Les idées de temps, de durée et d'éternité dans Descarte *Revue philosophique*, 1920.

IV. – E. BOUTROUS, *De veritatibus aeternis apud Cartesium*, Pari 1875 (traduction française par CANGUILHEM, Paris, 1927).

V. – L. BLANCHET, *Les antécédents historiques du "Je pense don je suis"*, Paris, 1920.

M. GUEROULT, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, Paris, 1955. Note sur la première preuve a *posterior* chez Descartes, *Revue philosophique*, 1966, p. 487.

Richard H. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, 1960.

VI. – Et. GILSON, *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, Paris, 1913.

A. HANNEQUIN, La preuve ontologique de Descartes défendue contre Leibniz, *Revue de métaphysique*, 1896.

M. BLONDEL, Le christianisme de Descartes, *Revue de métaphysique*, 1896.

L. LABERTHONNIÈRE, La religion de Descartes, *Annales de philosophie chrétienne*, août 1911; La théorie de la foi chez Descartes, *ibid.*, juillet 1911; Le prétendu rationalisme de Descartes au point de vue religieux, *ibid.*, septembre 1911.

H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1924.

J. LAPORTE, La finalité chez Descartes, *Revue d'histoire de la philosophie* II, 1928.

J. RUSSIER, *Sagesse cartésienne et religion, essai sur la connaissance de l'immortalité de l'âme selon Descartes*, Paris, 1958.

VII. — H. SCHWARZ, Les recherches de Descartes sur la connaissance du monde extérieur, *Revue de métaphysique*, 1896.

VIII. — P. TANNERY, Descartes physicien, *Revue de métaphysique*, 1896.

A. HOFFMANN, Die Lehre von der Bildung des Universums bei Descartes, *Archiv fur die Geschichte der Philosophie*, XVII, 1904.

G. MILHAUD, Descartes expérimentateur, *Revue philosophique*, 1918; Descartes et Bacon, *Scientia*, 1917; Le double aspect de l'œuvre scientifique de Descartes, *ibid.*, 1916; Note sur Descartes, *Revue philosophique*, 1918 (articles reproduits dans *Descartes savant*, Paris, 1920).

KORTEWEG, Descartes et Snellius, d'après quelques documents nouveaux, *Revue de métaphysique*, 1896.

H. CARTERON, L'idée de la force mécanique dans le système de Descartes, *Revue philosophique*, 1922.

Et. GILSON, Météores cartésiens et météores scolastiques, dans *Etudes de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 247.

Y. BELAVAL, *Leibniz, critique de Descartes*, Paris, 1960.

IX. — E. SOMMER, *Die Entstehung der mechanischen Schule in der Heilkunde am Ausgang des 17. Jahrhundertes*, Leipzig, 1899.

Et. GILSON, Descartes et Harvey, *Revue philosophique*, 1921 et 1922 (et *Etudes de philosophie médiévale*, p. 191).

BERTHIER, Le mécanisme cartésien et la physiologie au XVII^e siècle, *Isis*, 1914.

G. CANGUILHEM, *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e s.* (chap. II), Paris 1955; Organisme et modèles mécaniques, Réflexions sur la biologie cartésienne (I), *Revue philosophique*, sept, 1955, p. 281-299.

X. — G. SÉAILLES, *Quid de ethica Cartesius senserit*, Paris, 1883.

V. BROCHARD, *Le Traité des Passions* de Descartes et l'*Ethique* de Spinoza, *Revue de métaphysique*, 1896 (*Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912, p. 327); Descartes stoïcien, *Etudes*, p. 320.

E. BOUTROUX, Du rapport de la morale à la science dans la philosophie cartésienne, *Revue de métaphysique*, 1896.

G. LANSON, Le héros cornélien et le généreux selon Descartes, *Revu d'histoire littéraire*, 1894.

A. ESPINAS, *Descartes et la morale*, 2 vol., Paris, 1925. (Le tome contient une série d'articles sur la formation intellectuelle e morale de Descartes).

P. MESNARD, *Essai sur la morale de Descartes*, Paris, 1936.

G. LEWIS, *L'individualité selon Descartes*, Paris, 1950; *Le problèm de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, 1950; *La morale d Descartes*, Paris, 1957.

XI. – F. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 2 vol., 3e éd., 1868.

J. PROST, *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris, 1907.

P. MOUY, *Le développement de la physique cartésienne (1646-1712)*, Paris, 1934.

XII. – Arnoldi GEULINCX, *Opera philosophica*, éd. J.P.N. LAND, 3 vol., La Haye, 1891-1893.

V. VAN DER HAEGHEN, *Geulincx. Etudes sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages*, Grand, 1886.

J.P.N. LAND, *A. Geulincx und seine Philosophie*, La Haye, 1895.

XIII. – J. CLAUBERG, *Opera*, Amsterdam, 1691.

HERMANN MÜLLER, *J. Clauberg und seine Stellung im Cartesianismus*, diss, Jena, 1891.

XV. – H. SEYFARTH, *Louis de La Forge und seine Stellung im Occasionalismus*, diss., Gotha, 1887.

XVII. – Sylvain RÉGIS, *Système de philosophie contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale*, Paris, 1690.

D. HUET, *Censura philosophiae cartesianae*, Paris, 1689; *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, Amsterdam, 1723.

C. BARTHOLMÈS, *Huet, évêque d'Avranches, ou le scepticisme théologique*, Paris, 1850.

G. SORTAIS, Le cartésianisme chez les Jésuites français au XVIIe et au XVIIIe siècle, *Archives de philosophie*, vol. VI, cahier III, 1929.

Ant. ARNAULD et Pierre NICOLE, *La logique ou l'art de penser*, Paris, éd. CLAIR et GIRBAL; et les autres ouvrages de la collection "Le mouvement des Idées au XVII^e siècle", dirigée par A. ROBINET *(Louis Thomassin*, par P. CLAIR; *B. Lamy*, par F. GIRBAL; *Entretiens sur les sciences*, par Bernard LAMY, 1966).

الفصل الرابع

بسكال

(١)
مناهج بسكال

ليس بسكال (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢) بفيلسوف : وانما هو عالم ومنافح عن العقيدة الكاثوليكية . كان كعالم يسير في خط الطبيعيات الرياضية والتجريبية الذي يمضي من غليليو الى نيوتن . ولم يكن كمنافح عن العقيدة من أولئك الذين يمهدون لردودهم على الزنادقة بإطالة الوقوف عند حقائق الايمان القابلة لأن يقام عليها البرهان بالعقل : فشهاداته انما يبحث عنها في التاريخ وفي الطبيعة البشرية ، مثلما يبحث في التجربة ، لا في الاستدلال ، عن دليل الحقيقة الفيزيقية . وقد كان ديكارت هو الآخر عالِماً ، ومنافحاً بنوع ما عن العقيدة الدينية : لكن عبقريته كانت تمنعه من أن يكون هذا أوذاك ، إلا أن يكون في الوقت نفسه فيلسوفاً ، وإلا أن يدخل العلم والمنافحة في « سلسلة الأسباب » التي كان يدع خارجاً عن نطاقها حقائق الايمان . أما عبقرية بسكال فكانت تمنعه على العكس من أن يدخل العلم والمنافحة في نسيج فلسفة بعينها ، وكذلك من أن يبقي حقائق الايمان بعيداً عن النظر العقلي . والحق أن بين هذين الرجلين ، شبه المتعاصرين ، تعارضاً بعيد الغور ، ومؤثراً للغاية أيضاً ، بحيث يكاد يكون من المتعذر

على أي تعارض آخر في التاريخ أن ينوِّرنا بقدر أكبر بصدد طبيعة العقل البشري .

إن **المقالة في المخروطيات** ESSAY TOUCHANT LES CONIQUES ، التي كتبها بسكال وهو لا يزال حدثاً يافعاً (١٦٣٩) ، تكشف منذ ذلك الحين عن سمة مميزة من سماته الفكرية . فجواباً عن مسألة محددة (البحث عن المبدأ الذي يمكن أن تُستنبط منه جميع خاصيات المخروطيات) ردَّ باختراع منهج دقيق ومحدد ، قادر على حل هذه المسألة ، وهذه المسألة وحدها . فقد اكتشف بسكال أن جميع خاصيات المخروطيات رهن باختراع شكل مسدس الزوايا والأضلاع ، سماه السداسي الروحاني . وعلى هذا النحو تتطلب كل مسألة مجهوداً اختراعياً يُجدَّد في كل مرة ، ومن خلاله يستكشف الرياضي ذو الموهبة المعاني والمبادىء النافعة له . وعلى هذا المنوال سيثبت بسكال في زمن لاحق أن العثور على مركز الثقل في الروليت والسطوح أو الأحجام التابعة لهذا المنحنى يقتضي النظر في خاصيات الأعداد التي يقال لها المثلثية . وكما يذكر في **الخواطر** PENSÉES ، فإن من لم يكن من الهندسيين فإنه سيشيح عن هذه التعريفات وهذه المبادىء التي تبدو عقيمة جدباء ، وعن تلك القضايا المستغلقة على الفهم من منظوره ؛ فهو لا يستطيع أن يتبين بنظرة خاطفة واحدة وحدسياً أية صلة قربى بين السداسي الروحاني وخاصيات المخروطيات ، بين العدد المثلثي ومسألة مراكز الثقل . واكتشاف هذه العلاقات رهن لا بمنهج واحد يمكن تلقينه للجميع ، وإنما بروح معين ، هو الروح الهندسي الذي ما حُبي به إلا قلة قليلة من الناس ، سيقول بسكال فيما بعد في معرض كلامه عن العلوم المجردة : « إن قلة عدد الناس الذين يمكن لي أن أتداول وإياهم في أمرها قد نفَّرتني منها » . ولا يستخدم بسكال كلمة **منهج** إلا بصيغة الجمع ؛ **فالمناهج** ، أي طرائق الاختراع ، تتعدد بقدر ما تتعدد المسائل المطلوب حلها . والهندسي يفرِّق الموضوعات عن بعضها بعضاً ، كما أن الروح الهندسي يفرِّق ، بدوره ،

الهندسي عن سائر الناس .

ليس الروح الهندسي هو كل الروح العلمي . فبسكال الذي يتطرق الى علم توازن الموائع[1] لا يستخدم من مواهبه الفكرية ما يستخدمه بسكال الذي يخترع السداسي الروحاني . يقول · « يفهم بعضهم جيد الفهم أفاعيل الماء ، وهي لا تشتمل على كثرة من المبادىء : لكن النتائج التي تترتب عليها هي من الرهافة بحيث لا يتأتى لغير أصحاب الروح الدقيق أن يستوعبوها . وحتى هؤلاء قد لا يتأتى لهم أن يكونوا من كبار الهندسيين ، لأن الهندسة تشتمل على عدد كبير من المبادىء ، ولأن الروح قد يكون متاحاً له بطبيعته أن ينفذ الى صميم قلة من المبادىء ، لكن بدون أن يكون متاحاً له إطلاقاً بحكم طبيعته هذه عينها أن ينفذ الى صميم الأشياء المتضمِّنة لكثرة من المبادىء » . ومن ثم فإن البحث في أفاعيل الماء يحتاج الى « روح الدقة » (ما دام مبدأ توازن الموائع واحداً) الذي قد يكون في الوقت نفسه ، على « قوته واستقامته » ، ضيقاً · على حين أن الهندسي ، الذي تُفترض فيه القدرة على استيعاب عدد كبير من المبادىء بدون أن يخلط بينها ، يكون ذا روح وسيع ، وإنما قد يكون هذا الروح ضعيفاً[2] .

وقد تصدى بسكال العالم لمباحث أخرى أيضاً ، لا تفيد فيها معرفة المبادىء شيئاً ، أو بالاحرى عبثاً نبحث فيها عن مبادىء . فالديكارتي يتنطع لإقامة البرهان على الخلاء بالمبدأ : « تراه يقول · لأنك اعتقدتَ منذ طفولتك أن الصندوق خالٍ ، عندما لا يقع بصرك فيه على شيء ، اعتقدتَ أن الخلاء ممكن : وهذا وهم من حواسك تعززه العادة وينبغي أن يصححه العلم . ونرى بعضهم الآخر يقول . لأنه قيل لك في **المدرسة**[3] إنه لا وجود

---

(١) الهيدروستاتيكا .   «م»

(٢) **الخواطر** ، ٢(نحيل القارىء الى الترقيم الذي تحمله الخواطر في طبعة برانشفيك) .

(٣) **المدرسة** . هي تخصيصاً المدرسة السكولائية   «م» .

للخلاء ، أفسدوا حسك المشترك ، الذي كان يفهم الخلاء بمنتهى الجلاء قبل هذا الانطباع الفاسد ، الذي يتعين عليك بالتالي تصحيحه بلجوئك الى طبيعتك الأولى (الخاطرة ٨٢) » . وعليه ، لا إمكان للجوء الى المبادىء في مسألة الخلاء . وبالمقابل تقرر التجربة بيقين أن الحوض الموضوع فوق الزئبق ، في أنبوب مقياس الضغط الجوي ، خالٍ ؛ ومن الحقائق التي لا تقل يقينية عن ذلك أن وزن عمود الزئبق لا بد أن يوازنه ضغط واقع على السطح الخالي : وتجربة بوي ـ دي ـ دوم[٤] المشهورة، التي دلت أن علو هذا العمود ينخفض مع ارتفاع الجهاز ، تثبت أن ذلك الضغط هو ضغط الجو . فليس بالمبدأ نستطيع أن نثبت أو ننفي وجود الخلاء أو ثقل الهواء .

الروح الهندسي ، روح الدقة ، المنهج التجريبي : جميع ذلك اتجاهات للروح تقتضي مواهب متباينة . وبسكال لا يصف هذه الاتجاهات ولا يتأمل فيها من الخارج ؛ بل ينخرط في كل واحد منها بحماسة وعنفوان ؛ وإنما لأنه طرقها تأتى له أن يبرع فيها براعة باهرة . ففي كل مجال من مجالاتها قاربت إنجازاته أن تكون ضرباً من الإعجاز ؛ وفي غضون سنوات قليلة للغاية شق عدداً كبيراً من الطرق الجديدة . ففي الرياضيات ابتدع حساب الاحتمالات ؛ وكانت إحدى ملاحظاته بصدد المنحنيات والمثلث البياني وراء اكتشاف لايبنتز لحساب اللانهائي الصغر . وفي الطبيعيات كانت تجاربه في توازن الموائع وقياس الضغط الجوي حافزاً لدراسة ميكانيكا السوائل

إن الفكرة البسكالية المحورية هي تطابق الروح مع مادة الموضوعات التي يعالجها . فالروح الذي يكون « مستقيماً » في مضماره الخاص لن

---

(٤) بوي ـ دي ـ دوم · جبل في محافظة فرنسية تحمل الاسم نفسه أجرى بسكال في سفحه وفي قمته في سنة ١٦٤٨ تجارب أثبتت أن الزئبق في الأنبوبة ينخفض بنسبة الارتفاع لأن ضغط الهواء أخف في أعلى منه في أسفل . «م» .

يكون إلا « مخطئاً » لا يطاق فيما إذا غيَّر مضماره . وقد تحقق الهندسي بسكال من ذلك بالتجربة عندما عاشر الفارس دي ميريه[٥] وتردد على رجالات المجتمع . فقد كان كثيرون من هؤلاء يحاكمون الأمور التي تتصل بالعادات والطبائع محاكمة صحيحة سليمة . فهل مارسوا الاستدلال ، مثل الهندسي ،ليصلوا الى مثل هذه الثقة ؟ وأما أنهم مارسوا الاستدلال ، فأجل ؛ وأما أنهم مارسوه مثل الهندسي ، فكلا. فصحيح أن الهندسي يستخدم عدداً كبيراً للغاية من المبادىء ، ولكنه عدد متناهٍ ، ولكل مبدأ من هذه المبادىء صيغته المتميزة التي لا يعز إدراكها على صاحب الذهن اليقظ ، وجميع هذه الصيغ مترابطة فيما بينها ومع النتيجة . غير أن رجل المجتمع لا يحفل بهذه المبادىء لأنها لا تفيده في شيء ؛ فمبادئه هو « موضوع للتعامل بين الناس وعلى مرأى من أنظارهم قاطبة » . وأنى له أن يصوغ استدلالاً هندسياً بمبادىء « يحسها اكثر مما يعلمها » ولا سبيل الى تحسيس الآخرين بها إلا « بلأي ما بعده لأي » ؟ مبادىء كثيرة التعداد الى حد يتعذر معه إحصاؤها في نظام وتسلسل ؟ وأخيراً مبادىء لا صيغة متميزة لها على الاطلاق ، لأن « التعبير عنها يكون من خلال الناس كافة » ؟ وما ذاك لأن رجل المجتمع لا يمارس الاستدلال ؛ وإنما « يفعل ذلك ضمنياً ، طبيعياً ، بدون فن » . وآية ذلك أنه محبو بروح مغاير جداً للروح الهندسي : انه **روح الرهافة** الذي يتمثل بوجه خاص في « رؤية الشيء بنظرة واحدة ، لا عن طريق تقدم الاستدلال » .

إن لاستكشاف روح الرهافة هذا شأناً عظيماً ؛ فهانحنذا أمام استدلال أصيل صادق هو للاستدلال الهندسي كحساب اللامنقسمات (كافالييري) لحساب المقادير المتناهية ؛ فنسبته إليه كنسبة اللامتناهي الى المتناهي ، والفائق الوصف الى القابل الصياغة ، والحدس إلى المنطق

---

(٥) الفارس انطوان دي ميريه · كاتب فرنسي (نحو ١٦٠٧ ـ ١٦٨٥) . حدد في مقالاته قواعد السلوك التي ينبغي أن يتقيد بها رجل المجتمع الشهم والنزيه . «م» .

إن بسكال يعزل ويفرِّق حيثما كان ديكارت يطلب وحدة منهج بالارتكاز الى وحدة العقل . لكنه ، من ناحية أخرى ، يقارب ويقارن . فقيمة « روح » بعينه تكمن في قدرته على حل المسائل الداخلة ضمن نطاق مجاله ؛ ولكن الحكم على قيمته من هذا المنظور وحده معناه الحكم عليه من وجهة نظر اختصاصية ؛ فالمطلوب أيضاً معرفة قيمته للانسان من حيث هو انسان . وبصدد هذه النقطة تحديداً ما كان ديكارت يتردد : فالعلوم طراً تفيد في تقوية الحكم لأنها عبارة عن عقل واحد يستخدم منهجاً واحداً . أما بسكال فيحاكم الأمور محاكمة الاختصاصي ؛ فلكي يكون روح بعينه خصباً في ميدانه ، فلا بد أن يكون حصرياً ، قاصراً على موضوعه : « يندر أن يكون الهندسيون مرهفين ، وأن يكون المرهفون هندسيين » ؛ فهل من المستحسن أن يعكف المرء على مباحث تباعد بينه وبين المهام الأعظم أهمية ؟ « حينما شرعت بدراسة الانسان ، اتضح لي أن العلوم المجردة ليست خليقة به ، وأنني أحيد عن وضعي كإنسان إذ أستغرق فيها أكثر مما يحيد عنه الآخرون إذ يجهلونها (خ ١٤٤) » .

لم يتفرغ بسكال لـ « علم الانسان » إلا ابتداء من اليوم الذي شرع فيه بالمنافحة عن العقيدة الكاثوليكية . فهذا العلم وهذه المنافحة شيئان مترابطان عنده : فالطبيعة البشرية تضع مسائل لا يمكن أن يحلها غير الدين المسيحي المنزل ؛ وبدون هذا الدين لا يكون الانسان قابلاً للتفسير في نظر نفسه . وفي هذه المسألة الجديدة التي انطرحت على بسكال ، بقي هذا الأخير على وفائه التام لعبقريته : فقد طلب حلاً يتكيف أتم التكيف مع جميع ظروف المسألة بدون أن يهمل ظرفاً واحداً : فديانة المسيح تؤدي ، بالاضافة الى مسألة الانسان ، دور السداسي الروحاني بالاضافة الى المخروطيات ، ودور العدد المثلثي بالاضافة الى مركز ثقل الدويري[6] : وحل المسألة لن ينبثق أبداً عن تحليل لمعطياتها ، مهما يكن ثاقباً ؛ بل لا بد

---

(٦) الدويري خط منحنٍ ترسمه نقطة في دائرة تُدحرج على سطح مستوٍ . «م» .

علاوة على ذلك من إيجاد أو اصطناع معانٍ مبتكرة ، لا يتسنى لغير من أوتوا الذكاء واللبابة أن يفهموا علاقتها بالمسألة : فهذه المعاني لا تتسم بتلك المعقولية الديكارتية التي تعود الى المعاني منظوراً إليها في حد ذاتها ؛ وإنما الأشياء الأخرى هي التي تكون بفضل هذه المعاني معقولة . وكذلك الحال في علم الانسان . فهنا أيضاً ، وهنا على الاخص ، ينبغي أن يأتي الحل من الخارج ، من تلك الديانة المسيحية ، التي ما هي بالمعقولة وفقاً لمعاييرنا البشرية ، والتي هي وحدها القادرة في الآن نفسه أن تجعل الانسان مفهوماً لذات نفسه .

(٢)

نقد المبادىء

نبلغ هنا الى المفصلة التي تربط بين جميع تأملات بسكال . فهو ينفر أشد النفور من المبادىء التي تصلح لكل شيء ؛ ومن نفوره هذا نستطيع أن نستنتج كل الباقي : فصدوده عن علم الذمامة CASUISTIQUE اليسوعي لا ينبع في الحقيقة لا من روح التحزب ولا حتى من ازدراء الأخلاق المنحلة ؛ وإنما هو من طبيعة عقلية ؛ فهو يبغض في اليسوعيين براعتهم كأشخاص قادرين ، مهما كانت طبيعة الفعل المرتكب ، أن يجدوا المخرج الذي يمكن من خلاله ربط ذلك الفعل بمبدأ من المبادىء المباحة ، وبالتالي أن يبرروا حتى الكبائر المنكرة . والنقد الذي يوجهه إليهم في **الريفيات** PROVINCIALES لا يغاير ، من بعض النواحي ، النقد الذي يوجهه في **الخواطر** الى طبيعيات ديكارت : « يجب أن نسلم بالإجمال بأن الأشياء تعمل بالشكل والحركة ، فذلك حق ؛ أما تعيين الاشكال والحركات وتركيب آلة العالم ، فذلك مضحك ، لأنه عديم الجدوى وموضع ريب وعسر (خ ٧٩) » . إن المبادىء الكلية الصالحة لأن تفسر كل شيء ، من قبيل آلية ديكارت ، لا تفسر شيئاً في يقين .

لكن ألا تنبع غلطة ديكارت من كونه شاء واعتقد أنه مستطيع أن ينطلق من مبادىء معقولة في ذاتها ، وبها ترتبط سلسلة استنتاجاته كافة ؟ غلطة تضارع غلطة الذريين ممن يعتقدون أنهم مستطيعون أن يعرفوا أولاً الأجزاء والعناصر التي يتألف منها الكل ، وأن يعيدوا بعد ذلك بناء الكل برصفهم الأجزاء بعضها بجانب بعض ؛ ذلك أن « أجزاء العالم مترابطة فيما بينها في تعالق وتشابك يستحيل معهما ، على ما يتراءى لي ، أن نعرف واحدها بدون معرفة الآخر وبدون معرفة الكل (خ ٧٢) » . إن معقولية الجوهر الفرد كما قال به غاسندي غرَّارة . لكن معقولية الطبيعة البسيطة كما قال بها ديكارت ليست أقل تغريراً ؛ إذ « لا يستطيع الانسان أن يعرف ما الجسم،وكم بالأحرى ما الروح، وكم بالأحرى أيضاً كيف يمكن للجسم أن يتحد بالروح (خ ٧٢) » . وهذه الاستحالة المانعة للوصول إلى المبادىء الأولى يناظرها عيب جوهري في الطبيعة البشرية . فالانسان ، في الطبيعة ، « عدم في مواجهة اللامتناهي ، كل في مواجهة العدم،وسط بين لاشيء وكل شيء » ؛ و « يشغل عقله في نظام المعقولات المرتبة نفسها التي يشغلها جسمه في امتداد الطبيعة ؛ وكل ما يستطيع عقله فعله أن يدرك بعض ظواهر وسط الأشياء ، في سياق قنوط أزلي من معرفة مبدئها ونهايتها » .

ما كنه هذه « المبادىء » التي تتباهى المعرفة البشرية بالانطلاق منها والتي تكلم عنها بسكال نفسه مراراً وتكراراً في معرض حديثه عن الروح الهندسي أو روح الرهافة ؟ إن بديهيات اقليدس وتعريفاته لا يمكن أن تُعدّ مبادىء بدقيق معنى الكلمة ؛ إذ أن كمال المنهج الهندسي يقتضي تعريف كل شيء والبرهان على كل شيء ، وهذا مشروع لامتناهٍ : والحال أنه لا بد من التوقف عند أشياء لا تحتمل التعريف ولا تحتمل البرهان . فأي من هذه المبادىء لا يعود ، والحالة هذه ، موضع شبهة ؟ أسنحتكم إلى الطبيعة ؟ « لكن ليس ثمة اي مبدأ ، مهما يكن طبيعياً ، حتى منذ عهد الطفولة ، لا يمكن إرجاعه الى انطباع كاذب للتعليم أو للحواس (خ

٨٢)». وقد تراءى لديكارت انه مستطيع ، بشكه المنهجي ، أن يقيم تمييزاً قاطعاً بين الطبيعة والعادة ؛ أما بسكال فينحازّ الى صف مونتانيي والبيرونيين : « ما مبادئنا الطبيعية ، إن لم تكن هي هي مبادئنا المتعوَّدة ؟... إن عادة مختلفة تعطي مبادىء مختلفة ... فالعادة طبيعة ثانية تقوِّض الأولى . لكن ما الطبيعة ؟ لماذا لا تكون العادة طبيعية ؟ إنني لأخشى كل الخشية أن تكون هذه الطبيعة نفسها عادة أولى (خ ٩٢ ؛ خ ٣٩)».

إن النقد الذي يوجهه ديكارت هنا الى المبادىء لا يتعارض واستخدامه لها في الهندسة وفي الطبيعيات ؛ إذ أن ما يقوله هنا هو أنها ما هي بدايات مطلقة ولا هي معقولة في ذاتها . لكن لا شيء يمنع (وهذا ما يحدث في الهندسة وفي الطبيعيات) دون أن تتكيف مع دورها ، وهو أن تعلل عدداً معلوماً من الخاصيات التي نعرفها بالاستدلال كخاصيات المخروطيات ، أو بالملاحظة كارتفاع الزئبق في مقياس الضغط الجوي . « إننا نلفى على الدوام الشيء الذي نريد إثباته غامضاً ، والشيء الذي نستخدمه في إثباته واضحاً » .

لا يستطيع بسكال الخروج من البيرونية إلا بفضل ذلك المصدر للمعرفة ولليقين الذي يسميه تارة **القلب** CŒUR وطوراً (وهذا أندر) **الذكاء** INTELLIGENCE . فالقلب أو الذكاء يعارضان العقل RAISON الذي يعني في لغة بسكال إجمالاً الاستدلال أو المقال أو معرفة النتائج . فالعقل «مطواع ينثني في كل اتجاه (خ ٢٧٤)»؛ إذ هو يستنتج كما تشاء المقدمات التي تأتيه من جهة أخرى ؛ أما القلب فيعطي معارف هي من رتبة المبادىء ؛ ومن هذا القبيل الله «المحسوس بالقلب (خ ٢٧٨)» ، وبديهيات الهندسة : «يشعر القلب أن في المكان ابعاداً ثلاثة ، وأن الأعداد لامتناهية» . لكن ألا نقع في ضرب من التناقض عندما نسلِّم بوجهات نظر البيرونيين ، وفي الوقت نفسه ، وتحت اسم **القلب** ، بقدرة معينة على البلوغ بأمان وثقة الى المبادىء ؟ الحق أن القلب لا يعني قدرة

على معرفة الحقائق ، بقدر ما يشير الى كيفية معينة في استقبال المعارف التي ما كانت لولاه إلا لتبقى «متقلقلة وغير يقينية» . وغالباً ما يعارض بسكال مقال الفلاسفة الذين يلجؤون الى الاستدلال في البرهان على وجود الله بإيمان بسطاء الناس، الحي والواثق والثابت ؛ فهو يعلم أن المقال ، مهما يكن مطابقاً للعقل ، لا يفيد فائدة تذكر في إقناع الملاحدة ؛ «إن الأدلة الميتافيزيقية هي من البعد عن استدلال الناس ومن التعقيد بحيث لا تؤثر إلا قليلاً ؛ وعندما يحدث أن تؤثر في بعضهم ، فإن تأثرهم بها لا يدوم إلا للحظة التي يعاينون فيها هذا البرهان ؛ ولكن ما ان تمضي ساعة من الزمن حتى يداخلهم الخوف من أن يكونوا أخطؤوا (خ ٥٤٣)» . إذن فمعرفة الحقيقة بالعقل شيء ، والاحساس بها بالقلب شيء آخر . والهندسي يستطيع أن يظهر على البيرونية لأنه يحس بالمبادىء مثلما يحس المؤمن بالله .

(٣)
بسكال المنافح عن العقيدة

لن تكون المنافحة الدينية عند بسكال إذن برهنة على حقيقة الدين المسيحي ، أو لن يكون هذا البرهان (البرهنة التقليدية بالعهد القـديم وبالمعجزات) على أية حال إلا جزءاً من المنافحة ، وعلى وجه التعيين الجزء الذي يبقى فيه بسكال أسير المأثور.لكن عندما يكون المطلوب البرهان - وهذه مهمته الخاصة - على أن ذلك الدين هو وحده الذي يستجيب على أتم نحو لجميع حاجات الانسان ، فإن موضوع البحث لا يكون حقيقته بقدر ما يكون ملاءمته ؛ إذ ما الموجب لأن تخلع عليه هذه المواءمة الصحيحة قيمةً حقيقةٍ تعلو على قيمة الحقيقة في كثرة كثيرة من أديان أخرى هي ثمرة أحكامنا المسبقة ؟ إن بسكال يعلم ، مع سائر المسيحيين ، أن الدليل الوحيد على حقائق الدين المسيحي هو الوحي ، وأن وسيلته الوحيدة للنفاذ

الى النفس البشرية هي النعمة . فقبل **الخواطر** كتب ، في مقدمة **مقال الخلاء** PREFACE DU TRAITE DU VIDE، تلك الصفحات التي أصابت شهرة والتي يبيِّن فيها أن سلطة يكون مصدرها الله نفسه هي المنهج الوحيد للتحري عن الحقيقة في موضوع الدين. وعلى هذا فإنه سيعتبر في **الخواطر** الحقائق المنزلة المتصلة بمصيرنا الخارق للطبيعة وبتوسط المسيح معطى ونقطة انطلاق .

لو كانت الأدلة التقليدية على الحقائق المنزلة من طبيعة الأدلة الهندسية ، فلن تعود تتمة علم المنافحة عن أصول العقيدة والحال هذه ذات جدوى . لكن هذه الأدلة ، من معجزات أو نبوءات ، لا تستطيع بطبيعتها أن تنتزع اقتناع الكافر ؛ فبها يحتجب الله بقدر ما يتجلى ، ولهذا يبقى الايمان أمراً حميداً ، ويكون رهناً بالنعمة لا بالاستدلال .

لكن من الضروري ، عند توجيه الخطاب الى الكافر ، وقبل استخدام الأدلة ، أن يُبيَّن له أن الدين المسيحي هو وحده الذي يقدر أن يجعل الانسان مفهوماً في منظار نفسه . ومن الواجب ، من ثم ، حمل الانسان على أن يرغب في الحقيقة وأن «يكون مستعداً ومنعتقاً من الأهواء ليتبعها [الحقيقة] حيثما لقيها » .

لكن هذا ما يوجب على الانسان أن يعرف نفسه كما هو . إن طبيعة الانسان تتكشف ، كما يرى ديكارت ، للفيلسوف تدريجياً ، تبعاً لنظام الأسباب : أما بسكال فيرمي ، على العكس ، الى تركيز كل ما يعرفه الانسان عن نفسه في تجربة واحدة وحيدة يتعرف فيها نفسه من جميع الوجوه في آن معاً . «عندما نريد أن نراجع أحدهم مراجعة مفيدة وأن نبين له أنه على خطأ من أمره ، يتعين علينا أن نرى ما الجانب الذي ينظر منه الى الأمر ، لأنه يكون في العادة حقاً من هذا الجانب تحديداً ، ولزام علينا أن نقر له بهذه الحقيقة (خ ٩)» . ذلك هو مبدأ النقد الذي يوجهه بسكال الى أولئك الذين تطلعوا قبله الى معرفة الانسان . فهو يقر لأبقتاتوس بأن الانسان عظيم بـ «الفكر» ، أي بقدرته على أن يحكم في كل شيء ، بما فيه

ضعفه هو نفسه ؛ لكن الرواقيين تجاهلوا بؤس الانسان ، ومن ثم فإن مذهبهم عديم الفعالية ونصائحهم عقيمة ؛ فهم يخاطبون انساناً خيالياً ، وهمياً ، يزعمون أن سلطانه على نفسه كامل . مونتاني على حق إذن عندما يبيّن ضعف الانسان ورقة حاله وهشاشته ، الانسان الذي يضلله على الدوام خياله والذي يتوقف عند عدالة يحسبها طبيعية وما هي إلا عادة من عادات بلاده ، الانسان المحبو بروح شَرود يعجز معه عن التثبت في نقطة صحيحة يرى منها نفسه والأشياء جميعاً من منظور عادل ، الانسان الذي يستعبده الظن ويسترقه الرأي الى حد يعلق معه على الأحكام التي يصدرها الآخرون عليه أهمية أكبر من تلك التي يعلقها على ما هو عليه فعلاً وواقعاً ، الانسان الذي هو عرضة للمرض وللموت ، «ذلك الفعل الأخير ... العنيف دوماً ، مهما تكن التمثيلية في كل شيء آخر جميلة . فهوذا التراب يسفح في آخر المطاف على الرأس ، فإذا كل شيء قد انتهى الى أبد الآبدين» . لقد أخذ بسكال عصارة فكر مونتاني وبثها في نتاجه جميعاً . ولكن مونتاني ضل مع ذلك عن الصواب ، لأنه تجاهل عظمة الانسان ؛ فتأدى به الأمر على هذا النحو ، وبسائق من رضاه عن ذاته ومن جميع «الحماقات» التي قوّله إياها هذا الرضى عن الذات ، الى ما هو أدهى من اليأس ، الى «فتور في طلب الخلاص ، بلا خوف ولا ندامة ؛ ... فجل ما يتمناه ميتة رخوة دنفة (خ ٦٣) » . إذن فطمأنينة النفس التي نشد الرواقيون ومونتاني بلوغها بطريقين متعاكسين وهمية وغرّارة ، لأنهم إذ أسقطوا عن الصورة بعض خطوطها جعلوها أكثر انسجاماً وتلاحماً مما هي في الواقع .

هنا أيضاً لا بد من تجربة شاملة ومن قدة واحدة . والحال أنه مهما كان لنا أن نقول في الانسان وأن نصدق فيه القول ، فإننا نستطيع على الدوام أن نقول فيه العكس وأن نصدق فيه القول بالمقدار نفسه ؛ فالانسان هو التنافر بعينه والتناقض : وهذا التنافر مأساوي، لأنه لا يتجلى لنا كما لو في صورة نستطيع أن نقف منها موقف اللامبالاة أو قد لا يكون لها من

شأن غير أن تتأدى بنا الى عدم رضى عقلي ؛ وانما هو يمسنا في الصميم منا ؛ يجرد حياتنا الخلقية من كل نقطة ارتكاز ، من كل ضمانة ، من ثقة الرواقي كما من رخاوة الشكي ، ويدعنا في تذبذب وحرمان من المركز . «أي وهم هو إذن الانسان ؟ ما أجدّه من جديد، ويا له من مسرح للفوضى، وكم تتناهشه التناقضات ، ويا له من لغز عجيب ! حَكَم في الأمور طراً ، ودودة حقيرة من ديدان الأرض ! مؤتمن على الحق ، ومستنقع لعدم اليقين وللخطأ ! آية آيات الكون ونفايته ! » .

لا ريب في أن كثرة من الفلاسفة (بدءاً بالأورفيين) رأوا في الانسان كائناً وسيطاً مجبولاً من جزء سماوي ومن جزء مسخي يصارع واحدهما الآخر ؛ لكن كل جهدهم (وعلى الأخص جهد الأفلاطونيين المحدثين) انصب على تعليل هذا الوضع ليصير مفهوماً في حد ذاته ، فاستنبطوه من نظام الطبيعة بالذات ، واختصوه بمكانة عقلانية في تسلسل الموجودات النازل . هذه العلاقة بمجمل الطبيعة باتت مستحيلة بحكم تلك الرؤية الجديدة للكون التي مهد عصر النهضة السبيل أمامها . ففي الصمت المرعب للفضاءات اللامتناهية ، لا يمثل الانسان ، الضائع في حضن الطبيعة ، شيئاً ؛ فهو لا يعرف من أين جاء والى أين يمضي ؛ وقد بات متعذراً عليه أن يجد نقطة ارتكاز له في الصورة المتخيلة عن كون متناهٍ ومنظم ، مكانه فيه محدد سلفاً ؛ فهو الآن مردود الى نفسه ، محدود بها .

فماذا يجد ، والحالة هذه ، في ذات نفسه ؟ لا يجد سوى أناه الخاص ، الذي شاء «الحمق» لمونتانيي أن يعقد العزم على رسم صورته، ذلك الأنا الذي يريد أن يجعل من نفسه مركز الأشياء طراً والذي هو في الوقت نفسه ، وبالنسبة الى الآخرين ، جائر ومزعج ؛ وقد يمكن للمجاملة المتبادلة أن تحذف صفة الازعاج ، ولكن ليس صفة الجور (خ ٤٥٥) . والحال أن هذا بالذات كذب في كذب ؛ إذ أن هذا الأنا ، الذي في سبيله يضحي الانسان بكل شيء ، لا هم لهذا الانسان عينه غير أن يحاول الإفلات من إساره ما استطاع الى ذلك سبيلاً عن طريق «التسلي» (خ

١٣٩) ؛ فإذا اختلى بنفسه عاش في سأم لا يطاق ؛ ولا يلهينا عن التفكير بضعف هذا الأنا الذي نغرم به أشد الغرام سوى المحادثة واللعب والقراءة وما الى ذلك من السبل . غير أن هذه المرتكزات الخارجية هشة بقدر ما هي غرارة ؛ وفي الحقيقة ، إن التسلي ، الذي يبدو لنا وكأنه دواء ، لهو شر أدهى من السأم لأنه «يبعد الأنا أكثر من أي شيء آخر عن التماس الدواء لأدوائه» . وعلى هذا المنوال يطلب الأنا ، المقذوف به بلا انقطاع من ذاته الى الأشياء ، ومن الأشياء الى ذاته ، السعادة «بدون أن يقتدر يوماً على الفوز بطلبته لأن السعادة ليست فينا أو في المخلوقات ، وانما فيه تعالى وحده» .

هذه الصورة التي يرسمها بسكال للشقاء البشري لا تدين بشيء لمسيحيته . إذ لا بد من التمييز القاطع بينها وبين تأويله لها . وقوام هذا التأويل كالآتي : إن جميع خصائص الطبيعة البشرية تقبل التفسير إذا جعلنا مرجعنا المصير الخارق للطبيعة كما أزاحت عنه النقاب المسيحية . وقد كان وهم الفلاسفة أنهم اعتقدوا في طبيعة شاؤوا عبثاً أن يردوا كل شيء اليها ؛ ولا محيص عن تغيير المنظور وعن معاينة الانسان في القصة الخارقة للطبيعة التي هو بطلها · عظمته التي تأتيه من أصله الالهي ، وبؤسه المرتبط بسقوط آدم الذي ما عاد في مستطاع ذريته أن تقاوم النهم الى الملذات الحسية ، وأخيراً الأمل في الخلاص على يد المسيح الفادي الذي لولاه لما كانت معرفة الله أجدت الانسان فتيلاً . إن هذه القصة المثلثة الفصول ، الخلق والسقوط والفداء ، التي كنا صادفناها في طريقنا تكراراً والتي سنراها بعد تُتخذ لحمة ليُنسج منها تصور شامل عن الكون (لنستذكر هنا الايقاع الرتيب: الوضع ـ الانبثاق ـ الارتداد)،يخلع عليها بسكال ، طبقاً لروح عصره ووسطه ، معنى دينياً وداخلياً خالصاً .

تواؤم المسيحية الصحيح مع الطبيعة البشرية : هذا بحصر المعنى ما يريد بسكال البرهان عليه ، وهذا بالتحديد ما يمكن أن يشد الزنديق الى الدين . ومن هنا كان الرهان المشهور (خ ٣٣٣) . فالانسان محب للقمار ·

والمقامر يراهن بطبيعة الحال ، إذا كانت جميع الحظوظ متساوية ، حيثما يكون مقدار الربح أكبر : فلنفرض إذن أن حظوظ الدين المسيحي في أن يكون صادقاً أو كاذباً متعادلة ، ولنفرض أنني راهنت بالتناوب على بهتانه وحقيته ، أي أسلمت نفسي لجميع الملذات المادية بدون أن أولي اعتباراً لمتطلبات الحياة المسيحية أو تمّمت على العكس جميع الواجبات التي يمكن أن تضمن لي الخلاص الأبدي،ولنجرِ بعد ذلك حساب الربح والخسارة في الحالين الممكنين كليهما : فالربح الصافي الذي أؤوب به عندما أضرب صفحاً عن جميع واجبات المسيحي الشاقة في حال ثبوت بهتان الدين المسيحي ليس شيئاً يذكر بالمقارنة مع الخلاص الأبدي الذي يمكن أن أفوز به إذا عشت وفق مقتضيات الحياة المسيحية في حال ثبوت حقيته : وبما أن حظوظ الحقية والبهتان متساوية بالفرض ، فمن صالحي الأكيد أن أراهن على حقيته . إن الانسان كائنٌ لحمته العادة وسداه الخيال ؛ والدين الحق يجب أن يكون هو الآخر عادة . «خذوا من الماء المقدس : فذلك سيجعلكم تصدِّقون وتؤمنون» . ولا يمكن أن يكون بيت القصيد بالنسبة الى بسكال تغيير الطبيعة البشرية ، فهذا من فعل الله وحده ونعمته : وانما ينبغي فقط تسليط الضوء على تلك الجوانب من هذه الطبيعة الساقطة والفاسدة التي تكون قابلة منها للانفتاح على الحقيقة المسيحية . وهو لا يستخدم لهذا الغرض فن البرهان (إذ ليست أدلة الدين ، كما تقدم القول ، إلا برسم المؤمنين) ، وانما فن الإقناع الذي يعرف كيف يتكيف مع ميول السامع واستعداداته ، و« قوام هذا الفن انتزاع الإعجاب بقدر ما هو انتزاع الاقتناع ، وذلك ما دام بنو الانسان يُساسون بالهوى أكثر منهم بالعقل» .

ثبت المراجع

Blaise PASCAL, *Œuvres complètes,* 14 volumes, tomes I à III: *Biographie et œuvres scientifiques jusqu'en 1654,* éd. par L. BRUNSCHVICG et P. BOUTROUX; tomes IV-XI, *Années de 1654 à 1662,* éd. par L. BRUNSCHVICG, P. BOUTROUX et F. GAZIER; tomes XII à XIV, *Les Pensées,* éd. par L. BRUNSCHVICG, Paris, 1904-1914. (Cf. en outre B. PASCAL, *Opuscules et Pensées,* éd. minor par L. BRUNSCHVICG, Paris, 1897). *Pensées,* éd. Z. TOURNEUR et D. ANZIEU, Paris, 1960; *L'"Entretien" de Pascal et Sacy,* par Pierre COURCELLE, Paris, 1960.

Albert MAIRE, *Bibliographie générale des œuvres de Pascal,* 5 volumes, Paris, 1928.

L. GOLDMANN, *Correspondance de Martin de Barcos, abbé de Saint-Cyran,* Paris, 1956.

Emile BOUTROUX, *Pascal,* Paris, 1900.

A. VINET, *Etudes sur Pascal,* Paris, 1848 (2e éd. 1856).

F. RAVAISSON, La philosophie de Pascal, *Revue des Deux Mondes,* mars 1887.

Ad. HATZFELD, *Pascal,* Paris, 1901.

V. GIRAUD, *Pascal, l'homme, l'œuvre, l'influence,* Fribourg, 1898; la modernité des *Pensées* de Pascal, *Annales de philosophie chrétienne,* 1906; *Blaise Pascal, études d'histoire morale,* Paris, 1910.

F. STROWSKI, *Pascal et son temps,* 3 vol., Paris, 1907-1909.

A. MAIRE, *L'œuvre scientifique de B. Pascal* (Préface de DUHEM), Paris, 1912.

L. BLANCHET, L'attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari

de Pascal, *Revue de métaphysique et de morale,* 1919.
J. CHEVALIER, *Pascal,* Paris, 1922; La méthode de connaître d'après Pascal, *Revue de métaphysique,* avril 1923.
F. RAUH, La philosophie de Pascal, *Revue de métaphysique,* avril 1923.
J. LAPORTE, Pascal et la doctrine de Port-Royal, *ibid.;* Le cœur et la raison selon Pascal, *Revué philosophique,* 1927; *La doctrine de Port-Royal: La Morale,* Paris, I: 1951; II: 1952.
L. BRUNSCHVICG, *Le génie de Pascal* (Pascal savant, Finesse et Géométrie, Pascal et Port-Royal, l'expérience religieuse de Pascal, la solitude de Pascal), Paris, 1924; *Pascal* Rieder, 1932; *Blaise Pascal,* éd. G. LEWIS, Paris, 1953.
E. JOVY, *Etudes pascaliennes,* 5 vol. Paris, 1927-1928.
Archives de Philosophie, cahier III, 1923, Etudes sur Pascal. (B. ROMEYER, *La théodicée de Pascal;* A. JOLIVET, *L'anticartésianisme de Pascal;* J. SOUILHÉ, *Les idées de Pascal sur la morale).*
A. MALVY, *Pascal et le problème de la croyance,* Paris, 1923.
P. M. LAHORGUE, *Le réalisme de Pascal,* Paris, 1924.
WEBB, *Pascal's Philosophy of Religion* Oxford, 1929.
J. LHERMET, *Pascal et la Bible,* Paris, s. d.
J. ORCIBAL, *Les origines du Jansénisme,* I-V, Louvain et Paris, 1947-1961.
J. RUSSIER, *La foi selon Pascal,* Paris, 1949.
P. SOURIAU, *L'ombre de Dieu,* Paris, 1955, chap. II.
L. GOLDMANN, *Le Dieu caché, étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine,* Paris, 1955.
R. E. LACOMBE, *L'apologétique de Pascal, étude critique,* Paris, 1958.
Blaise Pascal, l'homme et l'œuvre, Cahiers de Royaumont, Paris, 1957.
H. GOUHIER, *Blaise Pascal: Commentaires,* Paris, 1965.
Ph. SELLIER, *Pascal et la liturgie,* Paris, 1966.

الفصل الخامس

توماس هوبز

ولد هوبز في عام ١٥٨٨ من أب قس في وسبورت ، ودرس في جامعة اوكسفورد ، وغادرها في عام ١٦٠٨ ليصير مؤدباً لابن و . كافنديش (لـورد ديفونشاير) ؛ ورافق تلميذه الى فرنسا وايطاليا (١٦٠٨ - ١٦١٠) ، وأقام في صحبته الى عام ١٦٧٩ ، تاريخ وفاته . ولم يصلنا منه من تلك الحقبة سوى ترجمة لتاريخ ثوقيديدس الذي سيقول عنه لاحقاً في سيرته الذاتية التي وضعها نظماً : IS DEMOCRATIA OSTENDIT MIBI QUAM SIT INEPTA[1] .

وأقام ثانية في فرنسا من ١٦٢٩ الى ١٦٣١ ؛ وفي تلك الفترة فحسب اطلع على **مبادىء** اقليدس ، فاتخذها منذ ذلك اليوم نموذجاً منهجياً . وفي رحلته الثالثة الى البر الاوروبي ، من ١٦٣٤ الى ١٦٣٧ ، تردد في باريس على مرسين وسائر العلماء من لفيفه ؛ وقصد غليليو زائراً في فلورنسا . وفي عام ١٦٤٠ وضع **مبادىء القانون** ELEMENTS OF LAW ، وكان بمثابة صيغة أولى لمذهبه الفلسفي والسياسي ، وقد صدرت شذرتان منه (بعنوان **في الطبيعة البشرية** HUMAN NATURE

---

(١) ما ترجمته حرفياً . بدت لي الديموقراطية شيئاً اخرق . «م» .

وفي **الجسم السياسي** DE CORPORO POLITICO) في عام ١٦٥٠ بدون موافقته ككتابين مستقلين ، ولم يُعرف الكتاب في جملته إلا في عام ١٨٨٩ .

في ١٦٤٠ داخله الاعتقاد بأن حياته أمست في خطر من جراء آرائه المناصرة للمَلَكية ، فلاذ بالفرار الى فرنسا ، حيث أقام الى أن استرد تشارلز الثاني العرش سنة ١٦٥١ . وفي باريس أصدر ، في عام ١٦٤٢ ، **في المواطن** DE CIVE ، وفي عام ١٦٥٠ **التنين** LEVIATHAN . أما السنوات الثماني والعشرون التي بقيت أمامه ليعيشها في انكلترا فقد أمضاها في مساجلات مع اللاهوتيين والعلماء ورجال السياسة ؛ مع الأسقف الارميني برامهال الذي قال ضده بالحتمية ؛ ومع الرياضي واليس الذي أحصى عليه بغير شفقة في كتابه **تهافت الهندسة الهوبزية** ELENCHUS GEOMETRIAE HOBBINAE (١٦٦٥) الأخطاء الرياضية التي وقع فيها في كتابه **في الجسم** DE CORPORE الذي صدر في العام نفسه ؛ ومع العالم بالطبيعيات روبرت بويل ، عضو الجمعية الملكية التي سد بابها في وجهه لعدم ميله الى التجربة ؛ ومع قاضي القضاة هايد وعدد من الاساقفة الذين اتهموه بالالحاد والهرطقة لأنه« أتبع الكنيسة للسلطة الملكية » كما قال في معرض نفي التهمة عن نفسه .

وصف هوبز على النحو التالي وضع مباحثه الفلسفية يوم نشر كتابه **في المواطن** (١٦٤٢) : « كنت تقدمت رويداً رويداً في كتابي الى أن قسمته أقساماً ثلاثة : في القسم الاول منها بحثت في الجسم وخاصياته بصفة عامة ؛ وفي القسم الثاني توقفت عند نظرة خاصة في الانسان وملكاته وعواطفه ، وفي القسم الثالث والأخير سيكون المجتمع المدني وواجبات الأعضاء الذين يؤلفونه موضوع استدلالاتي . وعلى هذا النحو كان القسم الاول يتألف مما يسمى بالفلسفة الأولى وبعض مبادىء الطبيعيات : وقد حاولت فيه أن أستكشف أسباب الزمان والمكان والعلل والنسب والكم والشكل والحركة . وفي الثاني عكفت على النظر في المخيلة والذاكرة والاستدلال والشهوة والارادة والخير والشر والنزاهة والغش وما الى

ذلك » . وعناوين هذه الاقسام الثلاثة هي . **في الجسم** DE CORPORE ، **في الانسان** DE HOMINE ، **وفي المواطن** DE CIVE .
لكن هذه الخطة لا تشف إطلاقاً عن الكيفية التي تكوّن بها فعلياً فكر هوبز . فهو لم يكن توصل إلى تكوين أية فكرة عن عرض منهجي لفلسفته عندما ألف في سنة ١٦٤٠ **مبادىء القانون الطبيعي والسياسي** THE ELEMENTS OF LAW NATURAL AND POLITIC · وفي هذا النص السياسي ، الذي يطابق في محتواه كتاب **في المواطن** ، لا يرجع أبداً الى القسمين السابقين من فلسفته . واخيراً ، وعلى الرغم من أنه كان شرع يصمم وينفذ خطته الاجمالية بعد عام ١٦٤٠ ، قادته ظروف سياسية الى أن ينشر في عام ١٦٤٤ **في المواطن** قبل زمن طويل من القسمين الاولين **في الجسم** ،الصادر سنة ١٦٥٥ ، **وفي الانسان** الصادر سنة ١٦٥٨ ، والذي بقي على كل حال ناقصاً نقصاً كبيراً . ولا يخفي هوبز ، في مقدمته لكتاب **في المواطن** ، أنه « لا خطر إطلاقاً من هذا القلب للترتيب ، لأنه اتضح له أن هذا القسم ، المرتكز الى مبادئه الخاصة ، المعروفة بما فيه الكفاية بالتجربة ، ما كان بحاجة الى القسمين الأولين » .

إن القاسم المشترك بين طبيعياته وسياسته هو الروح البنّاء والاستنباطي . ففي كل واحد من هذين المضمارين يبدأ هوبز بتعريف دقيق للألفاظ أو المعاني التي سيستخدمها : وبعدئذ يكفي الاستدلال وحده لتفسير جميع النتائج : « ان الفلسفة هي المعرفة ، المستفادة باستدلال صحيح PER RECTAM RATIOCINATIONEM ، بالنتائج أو بالظاهرات تبعاً للعلل أو المولِّدات المتصوَّرة ، أو بالعكس المعرفة بمولِّداتها الممكنة تبعاً للنتائج المعروفة »[٢] .

لا ريب في أن هوبز تجربي النزعة : « إن الإحساس هو مبدأ

---

(٢) الأعمال الفلسفية OPERA PHILOSOPHICA ، طبعة موليسوورث ، م ١ ، ص ٢ .

معرفة المبادىء نفسها ، والعلم برمته مشتق منه »[٣] ؛ ومع ذلك نراه يعارض المعرفة الاختبارية ، المرتكزة الى ترابطات أفكار والى توقعات مستقبل مطابق للماضي ومفض الى الحصافة ، بمعرفة عقلانية خالصة هي الحكمة أو العلم . وتبدأ هذه المعرفة العقلانية ، أول ما تبدأ ، باستخدام تلك الإشارات التي هي ألفاظ اللغة . « إن الاسم أو التسمية كلمة بشرية مفروضة اعتسافاً، بوصفها إشارة الغرض منها إحضار تصور الشيء المفروضة عليه الى الذهن »[٤] . وبفضل اللغة ، واللغة وحدها ، تأخذ كلمات الحقيقة والخطأ والاستدلال معنى .

تسمى القضية صادقة أو كاذبة تبعاً لكون الموضوع أو المحمول يشيران أو لا يشيران إلى ذات الشيء : فقولنا إن للمثلث أضلعاً ثلاثة معناه أن هذا الشيء الذي له ثلاث زوايا هو هو هذا الشيء الذي له ثلاثة أضلع ؛ والقياس يتأدى ، في نتيجته ، الى الربط بين اسمين بوساطة ثالث يدل على الشيء عينه الذي يدل عليه الاسمان الأولان ؛ ويكون الاستدلال بالأسماء كما يكون الحساب بالأرقام بدون اعتبار للأشياء بحد ذاتها . وعلى هذا النحو يكون الوصول ، برغم دفق التجربة المتواصل ، الى معارف ثابتة ويقينية ، متمايزة أتم التمايز عن المعارف الاختبارية .

إن فلسفة الطبيعة ، كما نلفاهامشروحة في كتاب **في الجسم** ، يمكن أن تُسمى بحسب ما يذهب اليه شارح متأخر لهوبز فلسفة حركية MOTIONALISME . فـ« هوبز فيلسوف الحركة ، مثلما ديكارت فيلسوف الامتداد »[٥] .

« تتألف هذه الفلسفة (إذا تركنا جانباً المنطق) من أقسام ثلاثة .

---

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣١٧ .

(٤) مبادىء القانون ، الفصل ٥ ، الفقرة ٢ .

(٥) فرايثيوف برانت. تصور ت. هوبز الآلي للطبيعة TH . HOBBES MECHANICAL CONCEPTION OF NATURE ، كوبنهاغن ، ١٩٢٨ ، ص ٣٧٨

الفلسفة الأولى التي تدل على العناصر التي يتألف منها معنى الجسم ، ونظرية الحركة (DE RATIONIBUS MOTUUM ET MAGNITUDINUM) ،وأخيراً الطبيعيات . لننظر أولاً في هذا القسم الأخير : فالغرض منه تفسير آلي للكيفية التي تؤثر بها الأجسام الخارجية في الجسم البشري وتحدِث فيه الإدراكات الحسية والظاهرات التابعة لها . فالحواس ، إذ تتأثر بحركات الموضوعات الخارجية ، تتحرك بدورها ، وتنتقل هذه الحركة الى الدماغ ومنه الى القلب ؛ وفي هذا العضو تبدأ حركة ارتكاسية بالاتجاه المعاكس ، منطلقها (CONATUS) هو على وجه التعيين قوام الاحساس . وما الكيفيات المحسوسة ، من أصوات وروائح وطعوم ، الخ ، إلا تغيرات في الذات المتأثرة ، وليست خاصيات للأشياء . ومن مقترنات الإحساس التذكر وتداعي الافكار واللذة والألم : فيكون التذكر عندما تتواصل الحركة التي ولَّدت الإحساس في ظل غياب الموضوع ، ويكون تداعي الافكار عندما تقيم التجربة صلة بين حركتين إحساسيتين ، ويكون اللذة أو الالم تبعاً لتيسير الانطباعات الحسية لمجرى الدم أو لإعاقتها إياه .

طبيعيات هوبز ليست إذن ، وبحصر المعنى ، دراسة لقوانين الطبيعة الخارجية كما الحال لدى غليليو أو ديكارت ، وانما هي نظرية ميكانيكية في الادراك الحسي وفي الذهن. وهكذا كانت أصلاً منذ النص الأول لهوبز ،**مبحث وجيز في المبادىء الاولى** SHORT TRACT ON FIRST PRINCIPLES ، الذي قصد منه أن يشرح كيف أن الصور ، الصادرة عن الجسم ، تؤثر بحركة موضعية في الأرواح الحيوانية ، فتؤلف حركاتها بدورها الاحساسات والتصورات والاحكام .

وعلى هذا ، فعندما سيضيف هوبز الى طبيعياته ، تحت تأثير غليليو وديكارت ، دراسة المعاني العامة للجسم وللحركة ، في القسمين الأولين من كتاب **في الجسم** ، فلا بد أن نلاحظ أن قصده من ذلك ليس التمسك بتصور شامل للكون بقدر ما أنه التمهيد لنظريته الآلية في الذهن .

فمعاني الجسم (**ما هو مستقل عن فكرنا ومتطابق مع بعض أجزاء المكان**) ، والمكان (**خيالٌ** FHANTASMA **شيءٍ موجود بما هو موجود**) ، والزمان (**خيال الحركة من خيث اننا نتخيل فيه القبل والبعد**) لا تمتاز بالابتكار . صحيح أنه يصوغ ، بعد ديكارت ، مبدأ القصور الذاتي : « كل ما هو في وضع السكون سيبقى في وضع السكون ، إلا أن يوجد الى جانبه جسم لا يطيق أن يبقى في وضع السكون فيجاهد لأخذ مكانه . وعلى المنوال نفسه ، فإن كل ما هو قيد الحركة سيبقى قيد الحركة ، إلا أن يجبره جسم آخر على السكون (ص ١١٥) » . لكن يبلغ من عدم فطنته الى دلالة القسم الثاني من المبدأ أنه يسلِّم (مع غليليو أصلاً) بانطباقه على الحركة الدائرية كما على الحركة المستقيمة والمتشاكلة (ص ٢١٥) . وبالمقابل ، فإن أهم تصور لديه هو تصور الجهد CONATUS المرتبط ارتباطاً مباشراً باهتماماته . انه يعرِّف الجهد في كتابه **في الجسم** بأنه « الحركة التي تحدث في طول نقطة وفي مدى لحظة او نقطة زمانية » . (كذلك فإن الاندفاع IMPETUS هو السرعة في لحظة بعينها) . ومعلوم لنا كيف سيستفيد الرياضيون في وقت لاحق من هذا الحساب للحركة اللامتناهية الصغر ، وكيف سيستخدم لايبنتز وسبينوزا هذا التصور . ولا مجال للشك ، بالنسبة الى هوبز ، في أنه استخدم بادىء ذي بدء مفهوم **الجهد** هذا ليصف حركات الكائن الحي ؛ فقد كتب في **مبادىء القانون** (ص ٢٨) يقول : « هذه الحركة ، وفيها مكمن اللذة والألم ، هي حث أو تحريض على التداني مما يسرّ والتنائي عما يكدِّر ؛ وهذا الحث هو **الجهد** (ENDEAVOUR, CONATUS) أو المنطلق الباطن للحركة الحيوانية » . ويطبق هوبز مفهوم **الجهد** هذا أيضاً على التأثير الذي يحدثه في عيوننا الوسط الذي ينقل النور ؛ وتلك واحدة من النقاط الرئيسية في نقاشه مع ديكارت بخصوص علم البصريات : فقد كان ديكارت يتكلم ، في هذه الحالة ، عن « فعل أو ميل الى الحركة » كان يبغي تمييزه عن الحركة ؛ وقد رد عليه هوبز بقوله : « الإبصار يتم بفعل

مشتق من الموضوع ؛ والحال أن كل فعل حركة ؛ فالحركة إذن تمتد من النور الى العين »[٦] . وإذ يعمم هذا التصور يسلِّم بأن « الوزن تراكم جميع الجهود التي تنزع عن طريقها جميع النقاط في جسم مسنود بكفة ميزان الى الاتجاه الى الاسفل (**في الجسم** ، ص ٣٥١) » . وعلى هذا فإن مفهوم الجهد يدخِل الحركة على كل شيء ، وحتى الى قلب السكون الظاهري .

إذا انتقلنا الآن إلى سياسة هوبز وجدناها تنبض بجميع أهواء عصره وهمومه : فقد نشر كتاب **في المواطن** قبل أوانه ، لما كان يمكن أن ينطوي عليه من فائدة ومنفعة في الظروف التي كانت تمر بها انكلترا (١٦٤٢)[٧] . يقول في مقدمته معللاً : « بدأ النقاش يجري على قدم وساق في انكلترا ، وبكثير من الحرارة ، حول حق الأمبراطورية وواجب الرعايا . وقد كان ابتداء ذلك قبل بضع سنوات من اشتعال نار الحرب الأهلية ، وكان بمثابة نذير شؤم بالكوارث التي راحت تتوعد وطني وبالفواجع التي انقضت عليه . ولما كنت أتوقع اشتعال هذه الفتنة ، سارعت أنجز هذا القسم الأخير وأسبِّقه على القسمين الباقيين ، وإن لم أطلع عليه ، قبل تسع سنين خلت ، سوى عدد ضئيل من الأشخاص النبهاء » . ولقد كانت مخاوف هوبز في محلها : فقد أطاحت الثورة بالسلطة الملكية سنة ١٦٤٨ .

إن الدعوى السياسية التي يريد هوبز أن يشيدها على أساس بناء عقلاني للمجتمع هي دعوى سلطة العاهل المطلقة ، مما يلزم عنه نتيجة مؤداها أن كل ثورة باطلة ولامشروعة . وكانت هذه الدعوى قد كسبت

---

(٦) **مقالة البصريات** TRACTATUS OPTICUS ، في طبعة تونيز **لمبادىء القانون** ، ص ١٧١ .

(٧) عام ١٦٤٢ هو عام بداية الحركة الثورية التي قادها كرومويل والمعارضة الطهرانية ضد الملك تشارلز الأول والتي انتهت بخلعه وإعدامه سنة ١٦٤٩ . «م» .

أنصاراً كثُراً في انكلترا في عهد اليزابيث وجاك الأول ؛ ففي عهد اليزابيث أنكر الفقيه القانوني هوكر أن يكون في مقدور الهيئة السياسية أن تسترجع كلياً أو جزئياً السيادة التي تخلت عنها لمرة واحدة ، علماً بأن هذا التخلي يطال حتى السلطة الروحية . وقد علل جاك الأول ذلك عندما أكد بالعبارات التالية المصدر الإلهي لهذه السلطة : « وأما فيما يخص سر السلطة الملكية فلا يجوز أن يكون موضوعاً لمناظرة ؛ ففي ذلك تجريد للعواهل من ذلك الإجلال الروحاني الذي يعود إلى الذين يجلسون على عرش الله » . وواضح للعيان من هذا أن مطلقية الحق الإلهي تتعارض إلى أقصى حد مستطاع مع دعوى العقد الاجتماعي التي راجت على سعة في العصر الوسيط ؛ فقد كانت دعوى العقد الاجتماعي تستولد المجتمع من اتفاق بين الشعب والعاهل ، فتضع الاثنين على هذا النحو على قدم المساواة ؛ إلا أن هيئة القساوسة الانغليكانيين أدانت، في عام ١٦٠٦، من يقول بأن «البشر كانوا يهيمون على وجوههم في الغابات والحقول إلى أن علمتهم التجربة ضرورة الحكم ، فاختاروا عندئذ بعضاً منهم ليحكموا الآخرين ، وهكذا تكون كل سلطة مشتقة من الشعب » .

إن وجه الابتكار والجدة في مذهب هوبز يتمثل في مناصرته للسلطة المطلقة ، مع تسليمه في الوقت نفسه بالميثاق الاجتماعي ؛ فهو لا يعتقد بإمكانية بناء المجتمع بدون تصور ميثاق اجتماعي ، مثلما لا يتصور أنه من الممكن تفسير ماهية العقل بدون اللغة . على أنه لا يرى في الوقت نفسه أن الميثاق الاجتماعي يمس في شيء السلطة المطلقة ؛ بل يعتقد على العكس أنه إذا أحسن فهمه تأدى اليها وجوباً . فهو نصير للحكم المطلق بدون أن يكون لاهوتياً ؛ وهذا ما يجعل لمذهبه نبرة مغايرة جداً لمذهب سائر المطلقيين في القرن السابع عشر ، من جاك الأول الى بوسويه(٨) .

---

(٨) التحذير الخامس الى البروتستانتيين 5e AVERTISSEMENT AUX PROTESTANTS ، طبعة لاشا ، م ١٥ ، ص ٤٣٦ ـ ٤٤١

لنتوقف أولاً عند ضرورة الميثاق الاجتماعي فأكثر الكتاب السياسيين يعتقدون أن الانسان ولد وفيه استعداد وميل طبيعي الى الاجتماع : وهذا في نظر هوبز غير صحيح ؛ فواحدنا لا يبحث أبداً في الحقيقة في المجتمع الا عما يبدو له نافعاً ، والانسان بطبيعته يضارع في الوحشية أضرى الحيوانات وأشدها شراسة · «الانسان ذئب للانسان» . والغريزة الوحيدة التي يقر بها هوبز للانسان هي الغريزة الأكثر بساطة وابتدائية ، أي غريزة البقاء . واذا أطلقنا اسم **الحق** على حرية كل واحد منا في أن يستخدم ملكاته وقدراته الطبيعية وفقاً للعقل الرشيد ، لزم عن ذلك أن للانسان بطبيعته الحق في أن يفعل كل ما يحكم بأنه نافع لبقائه ، أي أن يفعل أو أن يمتلك كل ما يطيب له . لكن العقل يدل في الوقت نفسه الانسان الى أن هذا الحق في الأشياء طراً عديم الجدوى له ، لأنه يعود أيضاً الى سائر الناس ، وجميعهم له أنداد وعدلاء ؛ ويلزم عن ذلك أنه اذا شاء كل واحد أن يمارس حقه ذاك ، فستنشب حرب يخوضها الجميع ضد الجميع ، وتكون منافية لبقاء المجموع والفرد على حد سواء . وتدل تجربة الحروب الأهلية أن **حرب الجميع ضد الجميع** BELLUM OMNIUM CONTRA OMNES هذه ليست وهماً أو خيالاً ، وانما خطر أبداً داهم . إذن فالطبيعة ، أي غريزة البقاء المسترشدة بالعقل ، تدل على أنه ينبغي لنا ، صوناً لبقائنا ، أن نطلب السلم اذا كان لنا إليه من سبيل ؛ وهذا ما يستوجب منا ، بادىء ذي بدء ، أن نمتنع عن الرغبة في ممارسة حقنا في كل شيء . إن قانون الطبيعة والعقل هو الذي يحمل البشر إذن على التعاقد فيما بينهم ، على نحو يتنازل معه كل واحد من المتعاقدين عن جزء من حقوقه ويدع للآخر أن يتمتع بلا منازعة بالحق الطبيعي الذي كان لكل منهما في ما تنازل عنه . الدافع الوحيد إذن الى الميثاق ، أو التعهد باحترام العقد ، هو بقاؤنا بالذات · ويلزم عن ذلك أن الميثاق لا يكون ، في حالة الطبيعة ، ملزماً على الاطلاق ، اذا كان لأحد المتعاقدين داعٍ للخوف من ألا يراعيه الآخر ، أي اذا كان له داعٍ للخوف على بقائه بالذات . ولكن بما أن مراعاة المواثيق

هي ضمانة السلم ، فإن القانون الطبيعي يشير علينا بوجوب التقيد بها ، وبالتالي بوجوب الرد على الجميل بالجميل لا بنكرانه ؛ إنه يوصينا بالحلم ؛ ينهى عن الانتقام ، والقسوة ، والاهانة ، والكبرياء ؛ يأمر بالعدل والاعتدال ؛ يشير برفع خلافاتنا الى حَكَم عدل : وجميع ذلك قوانين مستنبطة لا من غريزة خلقية ما ولا من قبول عام ، وانما من العقل الرشيد الذي يتحرى عن وسائل البقاء ؛ وهذه القوانين ثابتة لا تحول ولا تتبدل ، لأنها نتائج مستنتجة بالاستدلال .

على أن العقل يشير الى وجود تنافٍ بين حالة الطبيعة وبين الصدوع بأمر القوانين الطبيعية ؛ فليس للناس من حافز ، في حالة الطبيعة ، الى احترام المواثيق ، التي هي مع ذلك ضمانة السلم . والحافز الوحيد الذي يمكن أن يقسرهم على احترامها هو خوف النتائج التي ستترتب بالنسبة اليهم على انتهاك تلك المواثيق ؛ من الواجب إذن أن يُصطنع فيما بينهم خوف قوي بما فيه الكفاية ليوازن كفة المنفعة التي يعتقدون أنهم سيجنونها من استعمالهم الحق الذي تعطيهم إياه الطبيعة في كل شيء . وهذه بالضبط المسألة التي يُفترض بالحالة الاجتماعية أن تجد حلها ، وشروط المسألة هي التي ستفيدنا بما ينبغي أن يكون عليه قوام هذه الحالة . والعقل هو وحده الذي يتكلم هنا : إذ ما من غريزة تجمع الناس في مجتمع ، كما تجمع النحل أو النمل ، ولهذا لا تقبل هذه المجتمعات الحيوانية المقارنة إطلاقاً ، في نظر هوبز ، مع المجتمعات المدنية المؤلفة من كائنات عاقلة . وموافقة المجموع وقبوله الارادي هما بطبيعتهما مصطنعان ووقتيان الى حد لا يضمن السلم ؛ إذ «سيوجد على الدوام أشخاص شتى يعتقدون أنهم يعرفون أكثر مما يعرف الآخرون ، ويسيرون وفق ما يرونه ، فيضرمون بمبتكراتهم نيران الحروب الأهلية» . لا بد إذن أن توجد إرادة واحدة تأمر بما هو ضروري للسلم : «والحال أن ذلك من رابع المستحيلات ما لم يُتْبِع كل فرد إرادته لإرادة فرد آخر بعينه أو لإرادة هيئة بعينها يؤخذ برأيها بصدد كل ما يتصل بالسلم العام ويُتقيد به مطلق

التقيد ويُعد هو رأي كل من فرد من الأفراد الذين يتألف منهم جسم الجمهورية» . وقد رأينا أن القانون الطبيعي يملي علينا أن نتنازل عن جزء من حقنا الطبيعي في الأشياء طراً ؛ والحالة الاجتماعية تعمم أمر DICTAMEN القانون الطبيعي هذا وتدفع به الى أقصى منتهاه ، وذلك ما دام كل فرد ينزل للعاهل عن حقه في قواه الخاصة ؛ فيحوز العاهل من جراء ذلك من القوى ما يستطيع معه أن يبعث الرعدة في أفئدة كل من قد تسول له نفسه أن يفصم عرى الوفاق .

إن العاهل ، سواء أكان فرداً مفرداً أم ملكاً أم مجلساً القرار فيه للغالبية ، لا يواجه كثرة من الأفراد من ذوي الحقوق ؛ فالكثرة ليست ذاتاً واحدة قادرة على إبداء إرادة واحدة أو إتيان فعل واحد . فهي إما ألا تكون مجتمعة في مجتمع، وعندئذ يعود أمر كل شيء فيها إلى الجميع؛ وإما أن تكون مجتمعة في مجتمع ، وعندئذ تنزل عن حقها الطبيعي للعاهل . ويلزم عن ذلك أن للعاهل سلطة إجبار الأفراد ومعاقبتهم وإعلان الحرب واستنان القوانين ؛ وهو يحظر المذاهب التي من قبيل البابوية أو حتى الكالفانية بسبب «تلك السلطة التي يقربها كثيرون للبابا في الممالك التي لا تعود اليه والتي يريد بعض الأساقفة اغتصابها ضمن نطاق أبرشياتهم» ، وهذا ما تنجم عنه حروب كثيرة . إنه لا يخضع هو نفسه إذن للقوانين (ومعلوم لنا كيف كان قاضي القضاة بيكون لا يتردد في اعتبار داعي المصلحة العليا فوق كل قانون) ، بل لنقل إن قانونه الأسمى هو خلاص الشعب ، أي توفير الحماية له من أعداء الخارج ، والسلم الداخلي ، وتيسير شؤون التجارة .

لكن قد يعترض معترض بقوله : اذا كانت سلطة العاهل قد ولدت من ميثاق ، أفلا يمكن أن يبطلها أولئك الذين كانوا وراء قيامها ؟ وهذا ، والحق يقال ، اعتراض طبيعي من جانب أولئك الذين لا يرضون بديلاً عن الحق الإلهي يشيدون عليه النظام الملكي . ولكنه اعتراض باطل عملياً ، إذ يفترض إجماعاً في القبول ، وهو ما لا يتحقق أبداً ؛ وجميع الثورات ، التي تتم نتيجة لاتفاق عدد قليل من الأفراد ، هي غير مشروعة . وحتى الهيئة

التمثيلية ، التي تجري مداولاتها علناً وطبقاً للقوانين ، هي مشبوهة على الدوام في نظر هوبز . فهو يخشى جهل أعضاء الهيئة في الشؤون الداخلية ، وعلى الأخص في الشؤون الخارجية التي ينبغي أن تبقى سرية؛ ويخشى كذلك الفصاحة التي من شأنها أن تلبس الخير ظاهر الشر ، وروح التحزب الزارعة للشقاق وللفتنة . ولهذا ، وعلى الرغم من أن الديموقراطية ، بهيئاتها العامة ، يمكن أن تكون حكومة مشروعة ، إذا نزل الأفراد عن حقهم الطبيعي لصالح جسم الشعب ، يحبذ هوبز ملكاً يكون له مجلسه السري من الرجال المختارين . «إن حمق السوقي والفصاحة هما اللذان يعملان يد الخراب في الدول (في **المواطن** ، ك ٢ ، ف ١٢ و ١٣)» .

تبقى هناك صعوبة خطيرة ، مباطنة لمذهب هوبز ، وتتصل بعلاقة العاهل بالدين. أفلا يعيِّن الدين سلطة،متمايزة عن السيادة المدنية،ولها الأمر في كل ما يعود الى الخلاص الأبدي ؟ هذا التمييز لم يكن في جميع أرجاء أوروبا عصرئذ موضوعاً للنقاش فحسب ، بل كان كذلك سبباً لأخطر المنازعات . «لا يكاد يكون هناك من عقيدة تتصل بعبادة الله أو تمس الشؤون البشرية لا تتولد عنها خلافات ، ثم خصومات ومشاحنات ، ولا تتأتى عنها رويداً رويداً الحروب ، وهذا ما يقع فعلاً لا بسبب بطلان العقائد ، وإنما لأنه من طبيعة البشر إذا ما اعتقدوا أنهم أوتوا بعض الحكمة أن يتشوفوا إلى أن يشاركهم جميع الآخرين تقديرهم هذا لأنفسهم» . وفي هذا إشارة الى أن الدين شأن من شؤون العاهل ، من الجانب الذي يهدد به السلم المدني . وقد كان من الممكن أن يكون للمسألة حل جذري ، غير أن هوبز نفسه ، وهو المحاجج العنيد وغير الهيَّاب ، يقف أمامه متردداً : ألا هو أن يفرض العاهل على جميع رعاياه معتقداته الخاصة وعبادته الخاصة ؛ إذ «لا أفهم البتة ـ كما يقول هوبز ـ لماذا سيسمح العاهل بتعليم أشياء وبفعل أشياء يقدِّر أنها ستقود لا محالة الى خراب دائم» ؛ غير أنه سرعان ما يضيف قوله : «لكني لا أريد التدخل لحل هذه الصعوبة» . وبالفعل ، إنها لصعوبة كبرى في بلد مثل انكلترا كان فيه

ملوك كثالكة يسودون على رعايا بروتستانتيين ! ومن ثم فإنه ، إذ يضرب صفحاً عن المعتقد الفردي للعاهل ، يعلن من جانب آخر أن الدولة ينبغي لها أن تفرض عبادة واحدة وإلزامية ؛ «وإلا فإن أكثر الآراء خُلفاً بصدد الطبيعة الالهية - وأسخف الطقوس وأسفهها ستتواجد في المدينة الواحدة» . والتقييد الوحيد الذي يشترطه هو أن الطاعة غير واجبة للعاهل إذا أمر بإهانة الله وبعبادة انسان بشر مكانه بعد أن يخلع عليه صفات إلهية .

ولكن (ما دام الأمر يتعلق بالدين المسيحي وليس بأي دين سواه) ألا نقع ، سواء أفي الوصايا العشر أم في تعاليم الانجيل ، على قوانين إلزامية من مصدر مغاير للقوانين المدنية ؟ الحق أنه لا بد هنا من تمييز : فلو نظرنا في الوصايا العشر لوجدنا أنها عبارة عن قوانين مدنية ، وذلك لأن موسى كانت له السيادة الزمنية على الشعب اليهودي . ثم إن وصية من قبيل تلك التي تقول : لا تسرق ، لا معنى لها على الاطلاق قبل أن تحدد القوانين ما هي المِلْكية ، والأمر بالمثل بالنسبة الى سائر الوصايا . إذن فالخطيئة والعدل والجور لا تقوم لها قائمة إلا بالقوانين المدنية . أما فيما يتصل بتعاليم الإنجيل ، فما هي بقوانين على الإطلاق ، وإنما نداء الى الايمان ؛ فلسنا نقع في الإنجيل على أي قاعدة تتيح لنا أن نميز ما لي مما هو لك ، أو تعيِّن قواعد التبادل ، الخ . إذن فللعاهل وحده يعود حق تقرير ما هو عدل وما هو جور .

بكلمة واحدة إذن ، ليس التسامح ، كما كان الكثيرون يعتقدون في ذلك العصر ، وانما الامتثالية هي الأسّ الذي ينبغي أن يقوم عليه السلم الديني ، شرط السلم الاجتماعي . وكتاب **التنين** (١٦٣١) ، الذي يشير عنوانه الى تلك السلطة الجبارة المتمثلة بالدولة ، وانما الذي يطابق في المذهب كتاب **في المواطن** ، يشف بقدر أكبر بعد من الوضوح من هذا المؤلَّف الأخير عن موقف هوبز النقدي إزاء الكنيسة ؛ أفلم يُضطر هوبز ، الذي كان يمكن أن يُعدّ خير سند للقضية الملَكية ، الى أن يبتّ صلته

بالحزب الملكي الانكليزي لأنه كان يعتمد ، لضمان نجاحه ، على الكنيسة الانغليكانية ؟

إن «طبيعية» هوبز في موضوع السياسة هي من طبيعة واحدة و«ماديته» ؛ فكلتاهما تعبر عن عقلانيته . وقوام هذه العقلانية إرجاع «الطبيعة» الى عناصر بسيطة بما فيه الكفاية وقابلة للمداورة بما فيه الكفاية لاستخدامها في استنباط قادر على إعادة بناء الواقعات العينية : الجسم والحركة من جهة أولى ، وغريزة البقاء من الجهة الأخرى : فهوبز لا يطلب غير ذلك ليبني علماً طبيعياً وسياسة . يقول نيتشه : «إن القرن السابع عشر هو قرن العقل ، وبالتالي الإرادة» . وليس كهوبز أحد يسوِّغ هذه الفكرة : فهو منطيق السياسة ،ذاك الذي سعى ، بصرامة لا تضاهى ، الى كشف ضروب التهافت ووجوه مخالفة المنطق ؛ ولكنه على الأخص ، وهذا ما يخلع على كتاب في المواطن جماله الحامز المذاق ، صاحب هوى يعرف كيف يلجم هواه ، رجل متحزب يعرف كيف يضع أمامه الدعاوى التي تستهويه أكثر من غيرها ليفحصها على ضوء العقل المستقيم .

ثبت المراجع

William MOLESWORTH, *The. Hobbes opera philosophica quae latine scripsit omnia,* 5 vol.; *The english Works,* 11 vol., Londres, 1839-1845.

F. TÖNNIES, *The Elements of Law natural and politic* (avec deux opscules: *A short Tract on first principles* et fragments du *Tractatus opticus),* Londres, 1889 (2e édition, Cambridge, 1928).

R. ANTHONY, *Le Léviathan,* traduction, tome I: *De l'homme,* Paris, 1921.

G. LYON, *La philosophie de Hobbes,* Paris, 1893.

G.C. ROBERTSON, *Hobbes,* Londres, 1886.

B. LANDRY, *Hobbes,* Paris, 1930.

F. TÖNNIES, *Hobbes' Leben und Lehre,* Stuttgart, 1896 (2e éd.: *Hobbes, der Mann und der Denker,* Leipzig, 1912).

G. BRANDT, *Grundlinien der Philosophie von Th. Hobbes,* Kiel, 1895.

J. DEWEY, *La philosophie politique de Hobbes:* A. BALZ, Psychologie des idées chez Hobbes, dans *Studies in the History of Ideas,* Columbia University, t. I, New York, 1918.

A.E. TAYLOR, *Thomas Hobbes,* Londres, 1908.

G. SORTAIS, *La philosophie moderne jusqu'à Leibniz,* tome II, Paris, 1922.

R. HONIGSWALD, Ueber Th. Hobbes' systematische Stellung, *Kantstudien,* XIX, 1914; *Hobbes und die Staatsphilosophie,* Munich, 1934.

F. BRANDT, *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature,*

Copenhague et Londres, 1928.
Ad. LEVI, *La filosofia di Tommaso Hobbes,* Milan, 1929.
R. POLIN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes,* Paris, 1952.
Howard WARRENDER, *The political philosophy of Hobbes, His theory of obligation,* Oxford, 1957.

الفصل السادس

سبينوزا

(١)
حياته ، بيئته ، آثاره

إن الوسط الذي خرج منه سبينوزا ، الجالية اليهودية في امستردام ، والوسط الذي عاش فيه معقدًان غاية التعقيد ؛ فقد كانت الاهتمامات الدينية هي السائدة فيهما ، ولكن بتلاوين وفروق شتى يجدر إيضاحها . فاليهود البرتغاليون ، الذين تحدر منهم سبينوزا ، هم من أولئك الذين أرادوا الإفلات من خطر محاكم التفتيش فنزحوا مع أبناء دينهم من الإسبان في أواخر القرن السادس عشر الى أمستردام قصد الإقامة فيها ؛ وقد حملوا معهم روحاً مبايناً جداً لروح يهود البلدان الواطئة ؛ فقد كانوا عن بكرة أبيهم تقريباً من المرَّانيين ، أي من أولئك الذين تنصروا رغماً عن أنوفهم بموجب مرسوم أصدره فردينان في سنة ١٤٩٢ ، وان بقوا يهوداً في باطنهم ؛ وفي ظروف كهذه كان التعليم التقليدي لدينهم محظوراً عليهم ، فما اتقنوا حرفاً لا من اللغة العبرانية ولا من الشروح التلمودية للتوراة . فلما صاروا في أمستردام وجدوا أنفسهم بين ظهراني طائفة تسود بينها بلا منازع تقريباً دراسة صوفية القبالة، وتجهل جهلاً مطبقاً بالعلوم الدنيوية . ومن هنا نشأت المنازعات الروحية في صفوف يهود أمستردام على امتداد

النصف الأول من القرن السابع عشر ؛ فمن له اطلاع على المنطق والميتافيزيقا والطب كان يقاوم تعليم الحاخاميين : ومن هؤلاء كان أوربيل دا كوستا ، الذي ولد سنة ١٥٨٥ في أوبورتو وهاجر الى هولندا نحو عام ١٦١٥ ، وأنكر خلود النفس ، وتجاسر على أن يكتب أن « شريعة موسى اختراع بشري » لما وجده من تناقضات بينها وبين « الشريعة الطبيعية » .

ولد سبينوزا سنة ١٦٣٢ لأب تاجر من يهود أمستردام ، وأصاب حظاً وافراً من التعليم ، وان يكن عبرانياً خالصاً ، وهو التعليم عينه الذي كان يعطى لجميع أبناء الطائفة ؛ فتنقل بين صفوف سبعة متعاقبة تلقى فيها اللغة العبرية ، وقرأ أسفار موسى والملوك والأنبياء ، وختم بدراسة التلمود . أراده والده على أن يصير حاخاماً ، فتابع دروسه بعد تخرجه من المدرسة ، وتيسَّر له عندئذ أن يطَّلع على القبالة[1] وعلى بعض الفلاسفة اليهود من العصر الوسيط : حسداي بن شبروت الذي استشهد به مرة في رسائله (الرسالة ١٢) ، وكان يعلِّم في القرن التاسع أن كمال الله يكمن في الحب لا في المعرفة ، وأن كمال المخلوق رهن بنصيبه من هذا الحب ؛ وهذا المذهب ، المتطابق مع مذهب الفرنسيسكانيين ، هو ما نلتقيه في ختام كتاب **الاخلاق** ؛ والى ابن ميمون أو الى أحد شراح **كتاب البهاء**[2] في أرجح

---

(١) القبالة في العبرية هي التقليد الموروث أو المقبول وتطلق على التأويل الخفي للتوراة ، وهي خليط من الفلسفة والتصوف والسحر ، وأهم مسائل كتاب القبالة ، الذي يلخص تعاليم الديانة الشعبية لبني اسرائيل منذ نشأتهم : أ ـ سرية التعاليم وإمكان فك رموز التوراة ؛ ب ـ القول بإله يتجلى إدراكه لذاته في صدور الموجودات عنه على مراتب متعاقبة ؛ ج ـ إحصاء الارواح المدبِّرة للكون ، وهي التي يستطيع الانسان بوساطتها ان يسيطر على قوى الطبيعة ؛ د ـ رمزية الاعداد والحروف ؛ هـ ـ نظرية المطابقة بين العوالم المختلفة ، وأهم نتائجها القول إن الانسان ، وهو العالم الاصغر ، صورة مطابقة للعالم الأكبر (عن المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا) . «م» .

(٢) كتاب البهاء او الزُهَر ZOHAR : اهم الكتب المحفوظة من الصوفية القبالية . «م» .

الظن يلمّح سبينوزا حينما يتكلم عن عبريين قدامى أدركوا أن الله وعقله وموضوع هذا العقل شيء واحد (**الاخلاق** ، المقالة ٢ ، القضية ٧ ، الشرح) ؛ وتلك هي الدعوى الأفلوطينية القائلة بوحدة التعقل ، والذات المتعقِّلة ، والموضوع المتعقَّل الذي يكون على هذا النحو ارتقاؤه اليها .

أدار ، وهو ابن تجار أثرياء وحفيدهم ، تجارة أبيه من ١٦٥٤ الى ١٦٥٦ ؛ فُصل عن الطائفة اليهودية بقرار من السلطة الزمنية (لا بقرار من اللاهوتيين كما يقال في غالب الأحيان) ، فغادر أمستردام الى لايدن ؛ وبعد ذلك بزمن وجيز قصد لاهاي حيث اعتاش على مورد مهنته كصقّال لعدسات النظارات ، وربما بالإضافة الى مورد تجارته إذا صح ، كما يُعتقد الآن ، أنه كلف أحد الاشخاص ، غبّ رحيله ، بأن يديرها عنه . وكان ، قبل إفراده عن طائفته ، قد تردد على الأوساط المسيحية التي ألفى لديها المعلمين الذين أخذوا بيده الى علوم الدنيا ، علاوة على أصدقاء وتلاميذ . وقد علّمه الطبيب فان دن إند الطبيعيات والهندسة والفلسفة الديكارتية ؛ وكان هذا الطبيب من أتباع التيوصوفية التي انتشرت على سعة في إيطاليا وألمانيا في عصر النهضة والقرن السابع عشر ، والتي كانت تقول بأنه لا وجود لشيء خارج الله ؛ وعن طريق ذلك الطبيب أمكن لسبينوزا أن يقرأ كتابات برونو الذي كان قال قبله بقرن من الزمن بوحدة الجوهر، وبتطابق الله والطبيعة ، وأن يكتب تلك الجملة التي تكاد تبدو وكأنها في غير محلها في كتاب **الاخلاق** : « إن المبدأ الأول لامتناهٍ في جميع صفاته ، وإحدى هذه الصفات الامتداد » .

كانت السمتان المتضامنتان الغالبتان على تلك الأوساط المسيحية هما كما أسلفنا الإشارة : نصرانية شبه براء من العقائد ، وروح تسامح كامل . وفي زبدة القول ، نصرانية عملية أكثر منها بكثير نظرية ، تضع نصب عينيها الحياة وفق تعاليم الانجيل أكثر بكثير مما تهتم بالتأمل في طبيعة الله . ذلك كان ، على سبيل المثال ، شأن بدعة المنّونيين التي كان لها من العمر يومئذ قرن ونيف من الزمن : الامتناع عن كل عنف ، مع حظر

المشاركة في الحرب وفي كل وظيفة عامة ، وعن حلف اليمين ، من جهة اولى ، وانتباذ الكهنوت وجميع الأسرار المقدسة ، بما فيها سر المعمودية ، من جهة ثانية ، وإنكار العقائد جميعاً ، خلا عقيدة الثالوث وبنوّة المسيح الالهية ، والخلاص عن طريق المسيح ، من الجهة الثالثة . أما بدعة المجمعيين ، التي لقي فيها سبينوزا أصدقاء من أمثال سمعان دي فريز ويوحنا بريدنبورغ ، وهو حائك من روتردام ، فقد أسسها ، بعد سينودس دوردريخت (١٦١٩) ، الشقيقان فان دن كود على أساس مبدأ يقول إن الروح الصحيح يتجلى لكل انسان تقي وإنه لا حاجة إطلاقاً الى اللاهوتيين لتفسير الكتاب المقدس ' وكانوا من التسامح بحيث يقبلون في صفوفهم أتباع الطوائف قاطبة ، بدءاً بالكثالكة وانتهاء بالسوسينيين .

كانت هذه النصرانية العملية تدع المجال حراً لتأملات دينية مستقلة عن اللاهوت الاعتقادي الوثوقي . ففيليب اللمبورغي ، الذي شاء تبويب مختلف آراء أهل عصره في الخلاص الابدي ، قسمها في كتابه **في حقيقة الدين المسيحي** DE VERITATE RELIGIONIS CHRISTIANAE (١٦٨٧) الى ثلاث فئات : رأي المسيحيين ، ورأي اليهود ، ورأي من يسميهم **الملحدين** أو **الربوبيين** ، وقال: «إنني أجمع بينهم، ليس لأن لفظتي **الملحد** ATHÉE **والربوبي** DÉISTE لهما معنى واحد، وإنما لأن الربوبية[٣] لا تكاد تختلف عن الإلحاد، ولأن أولئك الذين يقولون إنهم ربوبيون هم بصفة عامة إلحاديون في باطنهم ؛ فهؤلاء وأولئك لا يعترفون بالله ، أو يبدلونه على أية حال عاملاً طبيعياً وضرورياً ، وعلى هذا النحو يقلبون الدين رأساً على عقب ؛ زد على ذلك أنهم إذ ينكرون كل وحي يحرمون أنفسهم من أن تكون لهم قاعدة حياة موثوقة ، وان وجدت لديهم قاعدة كهذه فما هي بأكثر كمالاً من تلك التي تستنبط من مبادىء

---

(٣) الربوبية او التاليه الطبيعي DEISME : مذهب يثبت وجود الله بالادلة العقلية ، وينكر الوحي . «م» .

الطبيعة » . وبسوء نية ظاهر ، يدرج فيليب اللمبورغي في هذه النزعة الطبيعية جميع التأملات في الخلاص الابدي ، المستقلة عن اللاهوت الوثوقي وذات الصلة المحسوسة بالتالي بالسبينوزية . فالمجمعيون ، الذين كانوا يجتمعون مرتين في السنة في رينسبورغ ، ما كانوا يتحرجون من أن يطرحوا على بساط النقاش الطابع الخارق للطبيعة لرسالة يسوع ، وسلطة الكتاب المقدس ، وواقعية المعجزات .

هذا النظر الحر ، المقترن بممارسة الفضائل المسيحية ، المستقل عن كل مذهبية طائفية ، هو بالضبط ما يطالب سبينوزا ، في **الرسالة السياسية** ، السلطات العامة بتأمين إمكانيته للجميع . فعلى حين ترك ديكارت للاهوتيين مهمة العناية بالخلاص الابدي ، وللملوك همّ تسيير الشؤون العامة ، معيِّناً لكلٍ دائرته المتمايزة ، يؤكد سبينوزا ، صنيع الناس طراً في وسطه ، الوحدة الجذرية للمسائل الثلاث ، الفلسفية والدينية والسياسية : فنظريته في كتاب **الاخلاق** تشتمل على نظرية في المجتمع وتُختتم بنظرية في الخلاص عن طريق المعرفة الفلسفية ، و**رسالته اللاهوتية السياسية** تشير الى طرق الخلاص المرصودة لمن لا يسمو من الناس الى أعلى من طاعة أحكام الأديان الوضعية ؛ وتصف **رسالته السياسية** أخيراً تنظيماً للدولة يدع لكل فرد حرية التفكير ؛ ومعلوم أن سبينوزا ، بدون أن يشارك مشاركة فعالة في الشؤون العامة ، كان نصيراً متحمساً ليوهان دي ويت[٤] الذي رعت حكومته ذلك التسامح الى عام ١٦٧٢ ، يوم كتبت الغلبة للحزب الاورانجي[٥] .

لقد تحاشى سبينوزا بعناية كل ما كان من شأنه أن ينتقص من

---

(٤) يوهان دي ويت · سياسي هولندي (١٦٢٥ ـ ١٦٧٢) ، رئيس وزراء هولندا سنة ١٦٥٣ ، عقد الصلح مع كرومويل ونفى آل اورانج ، ولقي مصرعه على ايدي انصارهم . «م» .

(٥) نسبة الى آل اورانج : السلالة المالكة في الاقاليم المتحدة في شمالي البلدان الواطئة من ١٥٧٩ الى ١٧٩٥ . «م» .

استقلاله ؛ فقد أعجب به كونديه[٦] الكبير ، فدعاه لمقابلته في اوتريخت ، في أثناء حملة ١٦٧٣ ، وعرض عليه أن يقيم في فرنسا ويتقاضى معاشاً ، فرفض ؛ وفي السنة نفسها عرض عليه ناخب بالاتينا ، شقيق الاميرة اليزابيث[٧] ، كرسياً في جامعة هايدلبرغ ، يستطيع منه أن يدرِّس فلسفته بحرية ، فرفض العرض مرة اخرى . وينبغي أن نضيف الى ذلك أن وهن صحته كان لا بد أن يحد الى أبعد مدى من نشاطه ؛ فالسل ، الذي كان يعاني منه فيما يبدو ، يتطلب كثيراً من الهدوء والراحة ؛ على أن حياته ، وان تكن آية في الرصانة والتقشف والبساطة ، لم تكن حياة ناسك زاهد ؛ بل كانت حياة مريض تمثل له الصحة أنفس ثروة . وقد قضى عن ٤٤ سنة في عام ١٦٧٧ .

حرر سبينوزا عرضين شاملين بفلسفته : **الرسالة الموجزة** التي وضعها باللاتينية سنة ١٦٦٠ برسم أصدقائه المسيحيين والتي ما وصلنا منها إلا ترجمتان هولنديتان ؛ وكتاب **الاخلاق** ETHICA ORDINE GEOMETRICO DEMONSTRATA الذي أعاد تنقيح متنه مراراً عدة ؛ ورسائله في سنة ١٦٦١ الى اولدنبورغ ودي فريز تعطينا لمحة عامة عن القسم الأول من كتاب **الاخلاق** ، ومنها نتبين أنه كان يختلف اختلافاً بيّناً في تبويبه عن الكتاب المعروف لنا حالياً ؛ وقد أوشك في سنة ١٦٦٥ أن ينتهي من تأليفه ، وما كان يتألف يومئذ إلا من ثلاثة أجزاء . لكنه أعاد بين ١٦٧٠ و ١٦٧٥ كتابة الجزء الثالث ، فكانت لنا الاجزاء الثلاثة الأخيرة من المؤلَّف الحالي ، وتدور على **الانفعالات** و **العبودية** و **الحرية** . وعلاوة

---

(٦) الامير لويس الثاني دي كونديه ، الملقب بكونديه الكبير : من أشهر قادة فرنسا العسكريين في عهد لويس الرابع عشر (١٦٢١ - ١٦٨٦) . «م» .

(٧) هي الأميرة شارلوت - اليزابيث البافارية · اميرة بالاتينية (١٦٥٢ - ١٧٢٢) ، الزوجة الثانية لدوق اورليان ، أخي الملك لويس الرابع عشر ووالدة الوصي فيليب دي اورليان . وكان شقيقها من الامراء الناخبين ، وهم الأمراء المخولون حق انتخاب الامبراطور في الامبراطورية الجرمانية المقدسة . «م» .

على ذينك العرضين الشاملين ، حرر سبينوزا قبل سنة ١٦٦٢ رسالة (بقيت غير مكتملة) في المنهج بعنوان **في إصلاح العقل** DE EMENDA-TIONE INTELLECTUS. أما **الرسالة اللاهوتية السياسية** TRAC-TATUS THEOLOGICO POLITICUS فقد وضعها بين ١٦٦٥ - ١٦٧٠ ، وكذلك **الرسالة السياسية** TRACTATUS POLITICUS (غير المكتملة) وضعها بين ١٦٧٥ و ١٦٧٧ . وكان قبل ذلك بزمن طويل ، وعلى وجه التقريب بين ١٦٥٦ و ١٦٦٣ ، قد حرر **مبادىء فلسفة رينيه ديكارت** RENATI DESCARTES PRINCIPIA PHILOSOPHIAE ، وهي عبارة عن عرض للفلسفة الديكارتية برسم تلميذ فتى ؛ وإلى الفترة نفسها تعود **الافكار الميتافيزيقية** COGITA-TA METAPHYSICA ، وهي بمثابة شرح للألفاظ المستعملة في الفلسفة . ولم ينشر سبينوزا في حياته سوى **مبادىء فلسفة رينيه ديكارت** سنة ١٦٦٣ ، مذيلة **بالأفكار الفلسفية** ، و **الرسالة اللاهوتية السياسية** سنة ١٦٧٠ . ولكن منذ عام ١٦٧٧ صدرت **الاعمال المطبوعة بعد الوفاة** OPERA POSTUMA ، و **الاخلاق** ، و **إصلاح العقل** ، و**الرسالة السياسية**، ومراسلات ذات شأن وان يكن أصابها تهذيب وتشذيب مع الأسف على أيدي أصدقائه.

(٢)
إصلاح العقل

ما من مذهب أثار من الحماسة والتأييد ومن الاستنكار والشجب ما أثاره مذهب سبينوزا ؛ وربما ما من مذهب مثله اختلف الناس في فهمه وذهبوا مذاهب متباينة في الحكم عليه . فسبينوزا في نظر معاصريه نافي العناية الالهية والعلل الغائية وحرية الاختيار ، وناقد سلطة الكتب المقدسة ، وصاحب نظرية في وحدة الوجود فيها يكون تلاشي الفرد

واضمحلاله ؛ وكما يحدث في غالب من الاحيان ، فإن جوانب النفي والسلب في المذهب استرعت انتباه المعاصرين أكثر مما استرعته جوانب الإيجاب والإثبات التي هي مع ذلك وجهه الآخر .

إن المذهب السبينوزي ، اذا أخذناه في جملته ، مذهب في الخلاص عن طريق معرفة الله . فهدف الفلسفة « التحري عن خير قابل لأن يُتناقل ويكون اكتشافه مصدر فرح سامٍ ومتصل الى الأبد » . ومن ثم لا يبدو للوهلة الأولى أنه يمضي في خط فلسفة ديكارت وفلسفة بيكون اللتين نحّتا جانباً مسألة المصير النهائي للانسان لتتركا أمره للايمان ؛ وانما تشابه السبينوزية من الناحية الخارجية واحداً من تلك المذاهب التيوصوفية(٨) ذات الأصل الأفلاطوني المحدث التي نلتقيها على مر التاريخ .

المنطلق الاول لسبينوزا هو عينه منطلق جميع منظِّري حب الله الذين حفل بهم العصر الوسيط : « إن جميع تلك الانفعالات (الحزن ، الحسد ، الخوف، الكره ، الخ) تكون من قسمتنا عندما نحب الأشياء الفانية ... لكن الحب الذي ينصب على شيء أبدي ولامتناهٍ يقيت النفس بفرح محض ، بفرح براء من كل حزن » . وشبيه ذلك جاء في **الاقتداء بيسوع المسيح**(٩) (ك ٢ ، ف ٧ ، ١) : « من يحب المخلوق ، يفنَ بفنائه ؛ أما من يتعلق بالمسيح فيثبت الى الأبـد » . وقد شرح ليون العبري ، في القرن السادس عشر ، بالعبارات التالية ما كنه ذلك الحب الأسمى : « اذا كان الحب يتواجد أيضاً في الجسميات والماديات ، فإنه لا يعود اليها وحدها ؛ ولكن كما أن الوجود والحياة والفهم وكل كمال آخر ، من طيبة أو جمال ،

---

(٨) التيوصوفية : حرفياً الحكمة الالهية ، وهي تبحث كعلم في أحوال الموجودات الخارجية المجردة عن المادة ، والتي لا تتعلق بقدرتنا ولا باختيارنا ؛ وهي كمذهب إشراقي تطلب الاتحاد في الله . «م» .

(٩) **الاقتداء بيسوع المسيح** : كتاب تقوي من القرن الخامس عشر ، يقال إن كاتبه باللاتينية هو الراهب توما كمبيس . «م» .

وقف على موجودات روحية، وكما أنها تنزل من اللاماديات الى الماديات ، كذلك فإن الحب يتواجد أولاً وجوهرياً في العالم المعقول ومنه ينزل الى عالم الأجسام »[١٠] . والمسألة العملية التي وضعت في مطلع **إصلاح العقل** هي عينها التي تتنطع لحلها .القضايا الأخيرة في كتاب **الاخلاق** ، تلك القضايا التي يتأدى اليها باقي فلسفته كله .

ومع ذلك كان سبينوزا بعيداً غاية البعد عن ذلك المناخ المرتبط تقليدياً بنظرية الحب الالهي ، أي مناخ التجارب الغامضة والورع والتقى والزهد والوجد . « الحب يقوم على المعرفة . فلا بد إذن ، قبل كل شيء ، من التفكير بوسيلة شفاء العقل وتطهيره بحيث يعرف الأشياء بنجاح ، وبلا خطأ ، وعلى أفضل نحو ممكن » . وينبغي أن تُضاعف قوته ؛ ونقطة انطلاق سبينوزا هي هنا التأمل في المنهج الديكارتي : فثمة ترابط منهجي بين الحقائق يبدأ بأفكار واضحة ومتميزة ويظهر للعيان خصوبة الفهم التي لا حد لها عن طريق ابتداع الرياضيات والطبيعيات ؛ وتقف على طرفي نقيض من هذا الترابط المعارف المشتتة والمتجزئة ، التي تأتي من الحواس والخيال ، بدون أي مبادهة روحية . ويبقى ديكارتياً أيضاً عندما يفترض ، على نحو معاكس للغاية للأفلاطونيين المحدثين ، أن الذهن البشري لا يستطيع أن يرقى درجةً درجةً من معرفة المحسوسات الى المعرفة العقلية ، رقيَّه من الصورة الى نموذجها ، بل يتعين عليه أن يضع نفسه دفعة واحدة على صعيد المعرفة العقلية . ذلك هو مغزى تلك الفقرة من **إصلاح العقل** التي يعزل فيها المعارف في أبواب مختلفة ولا يستبقي منها إلا المعارف التي يمكن أن تخدم غايته:ففي أسفل الدرجات ثمة **المعرفة السماعية** مثل معرفتي بيوم ميلادي ، وبصفة عامة ، بكل ما يقع لي بالتقليد ؛ وفوقها **المعرفة بالتجربة المجملة** ، وهي المعرفة التي تتحصل لي نتيجة المقاربة

---

(١٠) نقلاً عن هـ . بفلاوم : فكرة الحب عند ليون العبري DIE IDEE DER LIEBE BEI LEONE HEBREO ، توبنغن ١٩٢٦ ، ص ١٠٥ .

بين أحوال متشابهة ماضية : فعلى هذا النحو أعرف مثلاً أن البشر فانون ؛ وبعد ذلك **معرفة العلة بمعلولها** ، كأن أستنتج من واقعة الإحساس اتحاد النفس والجسم ؛ وجميع هـذه المعارف ، التي تنتهي عنـد نفسها وتتقارن واحدتها بجانب الأخرى في عطالة وجمود ، تُنحى وتُنتبذ لأنها لا يمكن أن تفيد في تنمية قوى الفهم . ويختلف كل الاختلاف حال **المعرفة التي يُستنتج فيها المعلول من علته** ، مثلما تُستنتج خاصيات الشكل الهندسي من تعريفه ؛ ويختلف كل الاختلاف أيضاً حال **المعرفة الحدسية** واليقينية ببعض القضايا : وتلك وحدها معارف خصبة . فالتاجر الذي يريد إيجاد الوسط المناسب الرابع لثلاث كميات معينة ، فيطبق لهذا الغرض القاعدة التي لُقِّن إياها (سماعاً) ، أو يطبق ، في حال نجاحه في العملية الحسابية في الحالات البسيطة ، الطريقة التي اكتشفها في حالات أكثر تعقيداً (التجربة المجملة) ، هذا التاجر يصل ، بصدد الكمية المطلوب اكتشافها ، الى نتيجة موثوقة كمثل النتيجة التي يصل إليها الرياضي الذي برهن على القاعدة (معرفة المعلول بالعلة) أو ذاك الذي يدرك حدسياً أن العدد المنشود هو العدد ٦ اذا كانت المعطيات بسيطة من قبيل ١ ، ٢ ، ٣ . لكن التاجر لا يمضي الى أبعد من ذلك ، على حين يستكشف ديكارت ، من خلال التأمل في الاوساط المناسبة ، وسيلة لحل معادلات من درجة أعلى .

وديكارت أيضاً هو الذي علمه أن تحصيل المعارف اليقينية سابق على اكتشاف المنهج ؛ فالفهم ، بقوته الطبيعية ، بالحدس والاستنتاج « اللذين لا يمكن أن يتما على نحو غير صحيح » ، يستكشف عفوياً معارف جديدة ؛ وقوام المنهج بادىء ذي بدء إنعام النظر في النظام الذي أفسح في المجال للوصول إلى تلك النتائج . وجوهر هذه التأملات هو ما انتقل إلى الدعاوى التالية من كتاب **إصلاح العقل** . فكما أن الحرفي يطرق أولاً الحديد بأدوات طبيعية قبل أن يصطنع لنفسه مطرقة يطرِّقه بها على نحو أدنى الى الكمال ، كذلك يستعمل الفهم قوته الفطرية ليصطنع لنفسه أدوات تمكّنه

من أن يمضي قدماً الى الأمام في بحثه وتحريه ؛ فالمنهج لا يسبق البحث والعملية العقلية الفعلية ؛ بل يتبعهما ؛ انه علم العلم ؛ والحال أننا نعلم الاشياء بالأفكار ، قبل أن نعلم أننا نعلمها ؛ ففكرة الدائرة هي معرفة شيء له مركز ومحيط ؛ لكن هذه الفكرة نفسها ليس لها لا مركز ولا محيط ، وهي شيء متمايز تماماً عن الدائرة نفسها ؛ وعلى هذا يمكن لنا أن نعرف الدائرة بدون أن نعرف فكرة الدائرة . وما المنهج بدوره غير فكرة الفكرة ، أي التأمل في الفكرة الحقة ، من حيث أن هذه الفكرة أداة أو قاعدة لتحصيل معارف أخرى . وذلك هو لب ما يميز الروح الجديد ، الذي يمضي الى الأشياء ذاتها ، من الفلسفة القديمة التي تتوقف عند تحليلات التصورات وعند جدل مستديم حول الظنون والآراء .

إن منهج **قواعد تدبير العقل** يكتمل بشك **التأملات** : فالمنهج ينطلق من ضروب اليقين الطبيعية بالنسبة الى الذهن ليبينٍ ، عن طريق قاعدة النظام ، كيف يمكن أن تولِّد ضروب اليقين هذه معارف جديدة ؛ أما الشك فيتحرَّى عن وسيلة موثوقة لاستبعاد كل ما لا يدخل في عداد اليقين ؛ وهو يستخدم في ذلك ، علاوة على جهاز الشك المنهجي ، الكوجيتو وضمان الله لليقين. وكل هذا القسم الثاني من نتاجه ضروري ، في نظر ديكارت، لتهيئة الإرادة للأخذ بما يدركه العقل في وضوح وتمييز . ولكن هنا تحديداً يفارق سبينوزا ديكارت · فالفكرة الحقة لها ، في نظره ، يقينها في ذاتها ؛ فما اليقين إلا « الماهية الموضوعية للشيء » ، أي الشيء كما هو متمثِّل في العقل ؛ والذهن إذ يحوز أفكاراً حقة لا يمكن له بالتالي ألا يعلم أنها حقة ؛ فليس لأي شك صادق حقاً أن يطالها ، وما هي بحاجة الى أي ضامن . فحسب المرء أن يعلم ما الفكرة الوهمية IDEA FICTA ، ما الفكرة الكاذبة ، ما الفكرة المشكوك فيها ، حتى يتحاشى الخلط بينها وبين الفكرة الحقة .

هذا التمييز بين الفكرة الحقة وسائر الأفكار هو اساس السبينوزية ، مثلما أن مذهب الطبائع الحقة والثابتة هو أساس

الديكارتية . فلو كان في الإمكان الاشتباه في أن أفكاراً من قبيل فكرة الله أو فكرة الجوهر أوفكرة الامتداد هي من اصطناع الذهن لأنهار كتاب الاخلاق برمته ؛ وهذه صعوبة توقعها سبينوزا في الأسطر التالية ·« قد نتصور ، بعد أن نصطنع فكرة الشيء وبعد أن نؤكد بملء إرادتنا وحريتنا أنه موجود فعلاً في الطبيعة ، أنه يلزم عن ذلك أنه لن يكون في مستطاعنا بعد ذلك أن نتصور أن حاله مختلف » . ولا يكاد سبينوزا يتوقف عند « خُلف » من قد يفترض أن الذهن يخدع نفسه و« يقسر حريته بالذات » . فمن أين تأتيه هذه الثقة ؟ إن الفكرة الوهمية تُتعرَّف قبل كل شيء من عدم تعيُّنها : فنحن نستطيع بحسب إرادتنا أن نتصور موضوعها موجوداً أو غير موجود ؛ ونستطيع اعتسافاً أن نسند الى موجود لا نعرف طبيعته معرفة جيدة هذا المحمول أو ذاك ، كأن نتخيل مثلاً أن النفس مربعة ؛ فالفكرة الوهمية هي الفكرة التي تسمح بالعنادية أو المحارجة ALTERNATIVE . لكن إذا كانت الفكرة المتحصلة لنا عن موجود بعينه هي الفكرة الحقة ، فإن عدم التعين ذاك يزول · فوجود الموجود لن يكون بالنسبة الى من يعرف المجرى الكامل للطبيعة إلا ضرورياً أو محالاً ، ومن يعلم ما هي النفس لا يمكن أن يتصورها مربعة .

والفكرة الكاذبة هي من النوع نفسه ؛ فهي تسند الى موضوع محمولاً لا يُستنبط من طبيعته ، لأن الذهن لا يتصور هذه الطبيعة إلا على نحو غامض وغير متميز . وانما يولد الشك من الغلط ؛ فما شك ديكارت المغالي بممكن ، مثلاً ، إلا في حال الاعتقاد بوجود ممكن لإله خادع . اما الفكرة الحقة فهي ، على العكس من ذلك ، فكرة متعينة تمام التعين ، حاوية لعلة ما يمكن إثباته أو نفيه عن موضوعها : ففكرة جهاز آلي مضبوط ومحكم ، في ذهن العامل ، هي فكرة حقة عندما يتصور في تمييز ارتباط أجزائه ، حتى ولو لم يخرج بذلك الجهاز الآلي الى حيز التطبيق : فليست المطابقة مع واقع خارجي ، وانما « صفة ذاتية أصلية » هي ما يؤلف صورة الحق .

يذهب الفكر بسبينوزا هنا الى ما للفهم من قدرة ، من تلقاء ذاته ، على تكوين أفكار حقة في العلوم الرياضية : فالفهم ينطلق من أفكار بسيطة ، من غير الممكن إلا أن تكون حقة ، لأنه من المحتم ، بحكم بساطتها ، أن تكون متعينة تمام التعين : ومن قبيل ذلك الامتداد والكم والحركة ' وهو يصطنع أفكاراً مركبة بربطه بين أفكار بسيطة : ومن قبيل ذلك فكرة الكرة ، المتولدة من دوران نصف دائرة حول قطرها ؛ وكل فكرة من هذه الأفكار هي ماهية متعينة أتم التعيين ، لا تحيج الذهن أبداً الى الاخذ ببديهيات كلية ومجردة .

لكن أليست قدرة الفهم قاصرة على اختراع الرياضيات ؟ أفلا تكون النفس في هذا المضمار ، وفي هذا المضمار وحده ، « آلة روحية »، تعمل وفق قوانين الفهم ، على حين أنها تكون ، في معرفة الطبيعة ، « في منزلة الجامد المنفعل » ، خاضعة للحواس و« لتلك العمليات التي تتولد منها الصور والخيالات والتي تحدث طبقاً لقوانين مباينة تماماً لقوانين الفهم ؟ » . وبكلمة واحدة : أهناك معرفة بالطبيعة بطريق الفهم ؟ إن التحليل المنهجي لشروط المسألة هو الذي سيسمح بحلها . فليس من الممكن أن تعود معرفة الطبيعة الى الفهم إلا إذا كانت به قدرة على تصور ماهية واقعية تكون هي العلة الكلية لجميع معلولات الطبيعة ، على نحو ما تكون ماهية الدائرة هي علة خاصياتها ؛ ومن فكرة هذه الماهية تنبع ، موضوعياً ، في العقل ، فكرة جميع الأشياء الأخرى ، بحيث يتاح لذهننا أن يستنسخ الطبيعة بأكبر قدر من الكمال. ودعوى معقولية الطبيعة هذه ، عن طريق استنباط مبدئها ، ليست ، كما قد يبدو للوهلة الاولى ، غزوة جديدة تقوم بها الأفلاطونية المحدثة للفلسفة : فالتفسير الأفلاطوني المحدث يمضي ، بالفعل ، من خلال تراتب هرمي نازل من الواحد أو من الأول الى العالم المحسوس ، عالم الديمومة ، عالم الكون والفساد : وهذه معقولية كاذبة ، جاهلة بشروط المعقولية الرياضية حيث لا يمكن أن تُستنبط من الحقائق الأزلية سوى حقائق أزلية . والطبيعة ، التي

يستنتجها الفهم من ماهية المبدأ الموضوعية ، لا يمكن أن تكون « سلسلة الأشياء الجزئية الخاضعة للتغير ، وانما فقط سلسلة الأشياء الثابتة والأزلية SERIEM RERUM FIXARUM DETERNARUM-QUE» . فما هذه الأشياء الثابتة والأزلية ؟ لنعد بأذهاننا ، كيما نفهم ذلك ، الى الطبيعيات الديكارتية التي تضع ، في صميم الطبيعة ، ماهيات ثابتة وحقائق أزلية ، من قبيل الامتداد وانحفاظ الحركة وقوانين التصادم ؛ فـ « الأشياء الثابتة والأزلية » هي أيضاً ، لدى سبينوزا ، جملة تلك القوانين التي تؤلف ما يشبه البنية الدائمة للطبيعة والتي « بموجبها تحدث وتنتظم الأشياء الجزئية » . هذه **الاشياء الثابتة** RES FIXAE هي أيضاً إذن ماهيات جزئية ، حقائق محددة ومتعينة (مثلما أن ماهية المستقيم أو الدائرة في الرياضيات ماهية متعينة) ، وإن اضطلعت ، وهي الحاضرة في الطبيعة بكاملها ، بدور الكليات .

إن القاعدة المنهجية لا تنهى سبينوزا عن استنباط العالم المحسوس ، كما تشاء الميتافيزيقا الفيضية ، فحسب ، بل تمنعه أيضاً من أن يتطلع (على منوال فيلسوف مثل أفلوطين الذي كان يشتق من **الواحد** عالماً معقولاً) إلى استنباط جملة **الأشياء الثابتة** RES FIXAE ؛ إذ أن « تصور كل شيء في آن معاً يتعدى بكثير قوى الفهم البشري » . وكما تُستنبط الحقائق في الرياضيات واحدتها من الأخرى ، بدون أن يكون للسلسلة من نهاية أبداً ، وبدون أن تؤلف أيضاً كلاً واحداً ، لا يرى سبينوزا في كل شيء من تلك **الأشياء الثابتة** سوى حلقة في سلسلة ، أو آن من آناء تقدم ، لا جزءاً من كل . لكن كما في الرياضيات أيضاً ، لا يمضي الاستنباط السبينوزي على غير هدى ، بل هو استنباط موجَّه ؛ موجَّه نحو حل المسألة التي كانت منطلقه ، أعني مسألة الطبيعة البشرية ، وقدرتها ، واتحادها بالله .

(٣)
الله

على هذا النحو ستأتي صورة الفلسفة في الأخلاق ملبية للمطالب المنهجية المطروحة في **إصلاح العقل** ؛ وبادىء ذي بدء ، نظرية في المبدأ الأول ، في الله ، الذي به يرتهن كل شيء ؛ وبعدئذ تعيين مكان الطبيعة البشرية ، وعلى وجه أخص تلك الماهية الجزئية المتمثلة بنا نحن أنفسنا ، في سياق **الأشياء الثابتة والأزلية** RES FIXAE ET OETERNAE المستنبطة من الطبيعة الإلهية ؛ ويشير سبينوزا بدقة الى هذا المخطط الداخلي لكتاب **الأخلاق** : «في القسم الأول نبينٍ **بصفة عامة** تبعية الأشياء طراً لله ؛ وفي القسم الخامس نبيِّن **الشيء عينه** ، ولكن من خلال النظر في ماهية الذهني» (المقالة٥، القضية ٣٥، الشرح). وما الإطار الرياضي، أو الاقليدي بمزيد من الدقة ، الذي تبناه سبينوزا بتعاريفه وبديهياته وقضاياه ، مثله في ذلك مثل ديكارت الذي أعطى المثال على ذلك في **الردود على الاعتراضات** ، سوى وسيلة لعرض الحقيقة بعد اكتشافها ، لا وسيلة للاختراع ؛ ودليلنا على ذلك مقارنة نجريها بين رسالة بعث بها الى أولدنبورغ سنة ١٦٦١ وبين النص النهائي لكتاب **الأخلاق** ، حيث نجد البديهية تنقلب الى قضية ، وتسلسل التعاريف يطرأ عليه ما يطرأ من التعديل ، وطائفة من التعاريف الجديدة تأخذ طريقها الى حيز الوجود . وقد يوقعنا هذا العرض التركيبي في الوهم فنعتقد أننا حيال ميتافيزيقا تقليدية بحسب «نظام المواد» لا «نظام الأسباب» . ولكن قراءة **إصلاح العقل** تكفي بحد ذاتها لإزالة غشاوة هذا الوهم عن أعيننا ، لأنها تحملنا على أن نرى في اكتشاف فكرة الله نتيجة لمطلب منهجي ، وتنبهنا الى أن فكر سبينوزا تحليلي في جوهره ، يتحرى بقدر أكبر فأكبر من العمق عن الشروط التي يمكن فيها للعقل أن يتعقل الطبيعة والانسان معاً .

إن خاصية رئيسية من خاصيات العقل أنه «يكوِّن الأفكار الإيجابية

قبل السلبية» . والحال أن فكرة المتناهي فكرة سلبية . إذ «تطلق صفة المتناهي في جنسه على كل شيء يمكن أن يُحد بشيء آخر من الطبيعة عينها . يقال ، مثلاً ، للجسم إنه متناهٍ لأننا نتصور على الدوام شيئاً أكبر منه» (**الأخلاق** ، المقالة ١، التعريف ١)، وبصفة عامة فإن «كل تعيين سلب». أما الفكرة الإيجابية بامتياز فهي فكرة الله ، «الموجود المطلق في لاتناهيه ، أي الجوهر الحامل لعدد لامتناهٍ من الصفات ، التي تعبر كل صفة منها عن ماهية أزلية ولامتناهية» : إنها إيجابية لأنها جوهر أي «ما هو موجود في ذاته وما هو متصوَّر بذاته ، وما لا يحتاج تصوره الى تصور شيء آخر يكون متقوماً به» .إنه ليس الجوهر الارسطوطاليسي،ذلك الأساس الخفي للأشياء الذي لا يملك الفهم أن يبلغ اليه ، لأنه ما أوتي سوى القدرة على تعقل الخواص والأعراض . وقد علَّم ديكارت أننا نستطيع أنْ نعرف في وضوح وتمييز ماهية جوهر من الجواهر بوساطة صفته الرئيسية ، وعلى سبيل المثال ماهية الجسم بالامتداد ؛ ويتبع سبينوزا ديكارت معرِّفاً الصفة بأنها «ما يدركه الفهم من الجوهر باعتباره مكوِّناً لماهيته» .

بالمقابل ، أنكر ديكارت مرتين إيجابية فكرة الجوهر ، مرة عندما اعتقد أن التمايز الواقعي بين صفتين ، من قبيل الامتداد والفكر ، كل صفة منهما تُتصور بذاتها ، يقسرنا على استنتاج وجود جوهرين متمايزين ، هما النفس والجسم : فحد الجوهر بالصفة معناه الحد من واقعيته ؛ وعلى هذا فإن الله ، الموجود المطلق في لاتناهيه ، سيكون له عدد لامتناهٍ من الصفات ، تعبر كل صفة منها عن لاتناهيه ؛ والامتداد والفكر ، وكلاهما لامتناهٍ ، هما صفتان من صفات الله اللامتناهية هذه . ومرة أخرى عندما اعتقد ديكارت أن الجوهر المفكر والجوهر الممتد لا وجود لهما بذاتهما ، بل لا بد أن يكون حدوثهما بالجوهر الإلهي ؛ أما في الحقيقة فإن «من طبيعة الجوهر أن يوجد» ، لأن ما يُتصور بذاته ليس بحاجة الى شيء آخر غير ذاته ليوجد .

«الامتداد صفة لله» : هذه واحدة من الدعاوى التي بدت ممجوجة

أكثر من سواها لمعاصري سبينوزا : أفليس ذلك معناه افتراض الجسمانية بالله وإسناد الانقسامية والسلبية اليه ؟ على أنه ليس لنا أن نفهم قول سبينوزا إلا على ضوء الطبيعيات الديكارتية والتمييز الذي تجريه بين الامتداد كموضوع للفهم والامتداد كموضوع للخيال . «فالامتداد المتخيل هو الذي يتألف من أجزاء وينقسم الى أجسام ، هو حاصلها المتناهي ؛ ولكن الامتداد بالاضافة الى الفهم لامتناهٍ ولامنقسم ؛ وليست الأجسام بأجزاء مركّبة له ، وانما هي تحديداته ؛ وليس التمايز بين الأجسام تمايزاً حقيقياً ، وانما هو تمايز في الأحوال» . والأحوال هي «تأثرات الجوهر ، أي ما هو موجود في شيء آخر وما يكون تصوره بهذا الشيء» . إن هذه الأجسام هي ، في نظر الطبيعي ، أحوال للامتداد ، وبه تُتصوَّر ، وليست أجزاء من الامتداد ، بها يُتصوَّر . إن الدعوى السبينوزية ليست بممكنة إلا لأن الامتداد مبدأ معقولية .

عن هذا السبيل نستطيع أن نفهم على نحو أفضل لماذا كان الجوهر الأوحد والمعقولية الكلية شيئاً واحداً في نظر سبينوزا ، بشرط ألا تكون علاقة الجوهر بصفاته مجرد علاقة موضوع بمحمول ، بل أن يكون الجوهر اللامنقسم هو السبب الذي يعلل وجود الأحوال في كل صفة . فإن في الصفات كافة ، على الرغم من اختلافها في الماهية ، أساساً واحداً هو قدرتها على تعليل وجود الأحوال فيها . والحال أن هذه المعقولية ليست رهناً بطبيعة الصفة ؛ ذلك أن المعقولية هي النظام ؛ والنظام ، الذي به تنجم الأحوال ، في كل صفة من هذه الصفات ، عن بعضها بعضاً ، يمكن أن يكون واحداً برغم تمايز الصفات . وتفسح الهندسة الديكارتية في المجال لنا لنفهم كيف أن نظاماً بعينه بين الأفكار يمكن أن يكون مطابقاً لنظام بعينه بين مختلف أحوال الامتداد : ذلك أن فكرة خاصيات المنحنى ترتبط بمعادلة المنحنى ، مثلما تتبع خاصياته فعلياً لطبيعته ؛ وهذا بحيث أن المنحنى ومعادلته يمكن أن يُعتبرا موجوداً واحداً ، بالنظر الى أن ما يؤلف قوام وجودهما هو نظام واحد . وحدة الجوهر تعني إذن المعقولية

الكلية ، بشرط ألا يكون الجوهر موضوعاً ، وانما في المقام الأول جذر كل النظام الواحد الذي ينبسط في كل محمول . «إن نظام ترابط الأفكار هو عينه نظام ترابط الأشياء» (م ٢ ، ق ٧) .

إن كل ما تقوله لنا أصول العقيدة المسيحية عن إله خالق ، يقرر بملء إرادته الحرة أن يخلق الأشياء التي يمده عقله بفكرتها،ويخضع إرادته لعلة الخير الغائية ، إن كل ذلك لا يعدو أن يكون قصة تظهر فيها آثار التشبيه[١١] صارخة كما في آلهة الوثنيين . الله علة ، هذا حق ؛ لكن العلة هي السبب CAUSA SIVE RATIO الذي يجعلنا نتعقل المعلول ؛ وبهذا المعنى ، هو علة فاعلية ، علة الماهيات ، بقدر ما هو علة الوجودات ، علة بذاتها أو أولى مطلقة ، علة فاعلة بحسب قوانين الطبيعة أو ، وهذا سيان ، علة حرة ، أي غير مؤثرة إلا بذاتها ؛ علة مباطنة أيضاً ، أي أن فعلها لا ينتقل الى موجود من خارجه : ومن هنا لا يكون الله مختلفاً عما يسميه الفلاسفة الطبيعة DEUS SIVA NATURA .

(٤)
الطبيعة البشرية

المطلب الثالث للمنهج تنظيم الأشياء بحيث لا يستنفد الذهن قواه في جهود لامجدية ، بل يوجه الاستنتاج نحو الأشياء التي تفيد معرفتها في بلوغنا الى خيرنا : هذه المعرفة هي معرفة الطبيعة البشرية ؛ وبدءاً من القسم الثاني ، يُجند كتاب الاخلاق بتمامه في دراسة الطبيعة البشرية ، كما تُستنبط من طبيعة الله وصفاته . ولكن لا بد أولاً من إيراد معنى الحال اللامتناهي ، ثم معنى الحال المتناهي .

---

(١١) التشبيه ANTHROPOMORPHISME . خلع الصفات البشرية على الله . ويقال له ايضاً التجسيم .   «م» .

إننا لا نعرف من صفات الله اللامتناهية سوى صفتين : الامتداد والفكر ؛ وكل صفة منهما بسيطة ، لامتناهية ، أزلية . والحال أن طبيعة الانسان ، النفس والجسم ، تضعنا في الديمومة ، في التغير ، في التعدد ، في الكون والفساد . وأما كيف أمكن للتغير أن يتولد من السرمدي ، فمعلوم أن هذه المسألة كانت الشغل الشاغل لجميع الفلسفات المشتقة من الأفلاطونية ، فلنرَ ما آلت إليه لدى سبينوزا : فمعلوم أن معنى الامتداد لدى ديكارت لا يمكن أن يتولد منه علم طبيعي إلا بوساطة الحركة التي تميز وحدها الأجسام بعضها من بعض ، نظراً الى أن الأجسام غير متمايزة من حيث هي امتدادات ؛ ومعلوم أيضاً أن كمّ هذه الحركة ثابت وأن قوانين نقلها أو توزيعها (وهو وحده ما يمايز بين الأجسام) هي حقائق أزلية . إن كمّ الحركة الثابت هذا هو في نظر سبينوزا حال لصفة الامتداد ، لكنه حال أزلي ، كالصفة نفسها ، و«حال لامتناهٍ» لأنه يشير الى ما هو ثابت في «مظهر الكون في جملته» (FACIES TOTIUS UNIVERSI) . لكنّ هناك بالضرورة في صفة الفكر حالاً يحتوي «موضوعياً» نظام الطبيعة الشامل والثابت المتمثل في «مظهر الكون في جملته» ؛ هذا «الحال اللامتناهي» هو «العقل اللامتناهي» أو عقل الله الذي يحتوي «موضوعياً» ، مع فكرة الله ، لاتناهي الصفات ولاتناهي الأحوال اللذين يلزمان عنها ؛ وهذه «الأحوال اللامتناهية» أشبه ما تكون بتعبير عن نظام ثابت واحد ، يتلبس مظهراً مغايراً في كل صفة ؛ فالله إذن هو «علتها القريبة المطلقة» . إنها تنتقل بنا من **الطبيعة الطابعة** NATURA NATURANS ، أي الله وصفاته ، الى **الطبيعة المطبوعة** NATURA NATURATA التي تتمثل بالأحوال ، ولكنها لا تخرجنا من الأزلي واللامتناهي .

إذا نظرنا الآن في حال متناهٍ للامتداد ، في جسم هو مجرد كتلة من الامتداد ، وأجزاؤه محرَّكة بحركات متناسبة فيما بينها وقابلة للانتقال من جزء الى آخر في تناسب يتاح معه للمجموع أن يستمر لمدة معلومة ، فلن نجد شيئاً في هذا الحال المتناهي يربطه بالماهية الأزلية للصفة ؛ فوجود هذا

الجسم يكمن سببه في أحوال متناهية أخرى ، في الأجسام الأخرى التي تنقل اليه الحركة والتي تجعله ، بعليّتها ، على ما هو كائن عليه حاضراً ؛ هذه الأحوال المتناهية الأخرى يكمن سببها ، بدورها ، في أحوال متناهية أخرى ، وهكذا الى ما لانهاية . وما يصدق على أحوال الامتداد يصدق أيضاً على أحوال الفكر أو الأفكار ؛ ذلك أن ترتيب الموضوعات في الفكر يكرر ، بحسب مطابقة الصفات ، ترتيب الأعيان(١٢) في الامتداد . ويلزم عن ذلك أن للحال المتناهي كيفية في الوجود مباينة جداً لكيفية وجود الحال اللامتناهي والصفة . فالحال اللامتناهي والصفة يحوزان الأزلية أو التمتع اللامتناهي بالوجود INFINITA ESSENDI FRUITIO ، أي ما فيه تمتزج الماهية بالوجود : أما الحال المتناهي فهو ، إذا أخذناه في ماهيته ، ممكن فحسب ، ولا يشرع بالوجود إلا إذا ولّده حال متناهٍ آخر ، ويتوقف عن الوجود حالما يقصيه عنه حال متناهٍ آخر . الوجود في الديمومة هو إذن الوجود من حيث هو متمايز عن الماهية،وهو يعود فقط الى الموجود المتناهي الذي توجد علية وجوده خارج ذاته . سمة الحال المتناهي إذن ، مع العلية الخارجية والديمومة ، هي النقص ، وبصفته هذه لا يمكن استنتاجه مباشرة من طبيعة صفة الله ، التي تكون نتائجها أزلية مثله هو نفسه. إن الله هو فعلاً علة ذلك النقص، وذلك لأن العالم المتناهي الذي هو علته هو الله نفسه وقد طرأ عليه تحوير معين ، وكل ما هنالك أنه علته البعيدة CAUSA REMOTA .

على هذا النحو يكون تصور الطبيعة البشرية وخاصياتها . فالانسان مركب من جسم ومن نفس ، أي من حال حاضر للامتداد ، ومن حال حاضر للفكر يتمثل في فكرة هذا الجسم . وقد بذل سبينوزا قصاراه ليوضح كيف يمكن أن تُتصور ، في وسط هذه الآلية الكلية ، فردية جسم من الأجسام ؛ فهي فرديةُ آلةٍ ، تنظم العلل الخارجية مختلف أجزائها على نحو تتناقل معه

(١٢) أو الواقعات RÉALITÉS . «م» .

الحركة فيما بينها وفق نظام ثابت ؛ والفرد نفسه مركَّب من أفراد أخرى ، وهكذا يكون الجسم البشري آلة شديدة التعقيد ومركبة من آلات أخرى . والفرد الجسمي تطابقه في صفة الفكر فكرة لا موضوع لها سوى هذا الفرد الموجود بالفعل . وتلك هي النفس التي تبدأ وتنتهي مع الجسم ، والتي علتها خارجة عنها في أحوال متناهية أخرى للفكر ، مطابقة لأحوال الامتداد التي هي علل الجسم .

إن جميع خاصيات النفس تُستنبط من هذا التعريف : **النفس هي فكرة الجسم** : لكن **الفكرة** لدى سبينوزا ليست هي «كالصورة الخرساء المطبوعة على لوحة» ، أي صورة تنتظر ، من خارج النفس ، تصديق الحكم : وإنما الفكرة حال للصفة الالهية ، وهي بذاتها موجبة لوجود موضوعها ، وإيجابيتها قائمة ما دام هذا الوجود لا ينفيه وجود فكرة أخرى ؛ ومن ثم فإن السلب ، لا الإيجاب ، هو ما يحتاج الى تفسير ، وهو يقبل التفسير بما هو ايجابي في ما ينفي الشيء المنفي . ليست فكرة الجسم إذن انعكاسه ، وانما هي وضع وجوده وإثباته في الفكر . ثم إن هذه الفكرة مركَّبة مثلما الجسم نفسه مركَّب ، وليست فردية النفس ، بما تشتمل عليه من تنوع في الادراكات ، من طبيعة مغايرة لطبيعة الجسم .

لكن يلزم عن كون النفس حالاً متناهياً أن فكرتها عن ذاتها وفكرتها عن الجسم وفكرتها عن الجسم الخارجي هي فكرات غير مطابقة . فالفكرة تكون مطابقة عندما نعرف ، في آن معاً مع موضوع الفكرة ، علة هذه الفكرة أو سببها ، وتكون غير مطابقة في الحالة المعاكسة . والحال أن كل فكرة عن حال متناهٍ ، قاصرة على هذا الحال ، ستكون بالضرورة غير مطابقة لأن الحال المتناهي هو ، بماهيته ، الحال الذي علته خارجة عنه ؛ إذن ففكرة النفس عن ذاتها غير مطابقة ، لأن للنفس ، كحال متناهٍ للفكر ، علتها في حال متناهٍ آخر ؛ ومعرفتها بالجسم غير مطابقة ، لأن وجود هذا الجسم وتكوينه رهن بتأثير أجسام خارجية لا يعود أمره الى النفس ؛ وأخيراً ، إنها تعرف الأجسام الخارجية من حيث أنها تؤثر في جسمها

بالذات ؛ وعلى هذا النحو يكون الإدراك الخارجي وقفاً على طبيعة جسمنا أكثر منه على طبيعة الأجسام الخارجية ؛ ويترتب على ذلك أنه لو غاب التأثير الخارجي ووضع جسمنا ، لسبب من الأسباب ، من جديد في الوضعية التي كان عليها لحظة استقباله ذلك التأثير ، لأدركنا الجسم الخارجي وكأنه موجود : ومن هنا كانت الذاكرة أو المخيلة ؛ فصورة الذاكرة تستلزم بالفعل، مثلها مثل الادراك، الوجود الفعلي لموضوعها؛ وهذا الوجود لا سبيل الى نفيه إلا اذا استبعدته أفكار أخرى .

أمر الانسان رهن إذن بمسار طبيعة يجهلها جهلاً مطبقاً ؛ فهو غير معقول لذات نفسه بحكم طبيعته بالذات ؛ فالوجود المتناهي يعني ، عند سبينوزا ، الوجود في الديمومة والوجود على نحو غير معقول في آن معاً : وإنه لمشروع محال ولا طائل فيه أن نتحرى عن الأحوال المتناهية التي تفسر وجودنا ؛ فهي نفسها غير معقولة : وذلك هو أول المعاني التي نحوزها عن الطبيعة البشرية .

والحال أن سبينوزا يبرهن على أن العقل لا بد أن يتولد في تلك النفس المحدودة ، غير المفهومة لذاتها ، التي هي عبارة عن كسرة منفصلة ومنعزلة وعاجزة عن الالتحام بالكل من جديد . وحتى نحسن فهم برهانه ينبغي أن يكون ماثلاً أمام أذهاننا معنيا المعقولية اللذان يستبعدهما سبينوزا استبعاداً قطعياً : أولهما التصور الأفلاطوني المحدث عن عالم معقول ، هو بمثابة صورة مثالية للعالم المحسوس ؛ وثانيهما تصور الكليات ، وهي عبارة عن خيالات أو صور مطموسة للعالم المعقول يبلغ اليها الفهم ، انطلاقاً من العالم المحسوس ، بنهج معقد هو نهج التجريد ؛ وهذان الضربان من المعقولية متصوَّران كلاهما بالفعل في صلتهما بالعالم المحسوس ، أولهما كنموذج له وثانيهما كخلاصة له ؛ والحال أن سبينوزا يعتقد أنه برهن على أن النفس لا يسعها ، في مجرى الطبيعة ، أن تحوز سوى أفكار مبتورة وغامضة . أما ديكارت بالمقابل فكان قال بنمط آخر من المعقولية من خلال تلك الأفكار المطلقة ABSOLUES التي تفترق عما

سواها من الأفكار وتحمل في ذاتها معقوليتها ، من قبيل فكرة الامتداد أو فكرة الفكر . والحال أن سبينوزا يستنتج من الطبيعة البشرية مثول هذه الأفكار المطلقة في النفس . فالسمة المميزة لهذه الأفكار لدى ديكارت أنها قابلة لأن تكون ماثلة بتمامها في موجود بعينه مهما يكن محدوداً ؛ وبحسب ما يذكر في **التأملات** فإن الفكر ، سواء أنظرنا اليه من منظور الانفعال أم الألم أم الادراك العقلي، يَمْثُل بتمامه في كل تظاهرة من تظاهراته، مثلما توجد الطبيعة الشاملة للامتداد في كل كسرة من كسراته . والحال أن ما يوجد في آن معاً في الكل وفي الجزء تكون له عنه بالضرورة ، كما يبرهن سبينوزا ، فكرة مطابقة ؛ فمن المحتم أن تكون لنا أفكار مطابقة عن صفة الامتداد وعن صفة الفكر بمجرد أن تكون لنا فكرة عن حال من الامتداد أو حال من الفكر ، مهما يكن حظها من البتر والغموض ؛ وهكذا تكون لنا فكرة مطابقة عن الله الذي تمثُل طبيعته بتمامها في كل حال من الأحوال . هذه الأفكار المطابقة هي **معانٍ مشتركة** ، لأنها قائمة أيضاً في كل فرد ، ومن مجموعها يتألف العقل : على هذا النحو نبلغ الى معنى الانسان كموجود عاقل .

للانسان إذن طرق شتى في المعرفة : وأول ضرب من المعرفة يتمثل بالأفكار غير المطابقة التي يحوزها عن طريق المسار العادي للطبيعة ، وإدراك الحواس ، والصور التي تترابط فيما بينها في تعاقب بسيط ؛ والضرب الثاني ، أو العقل ، قوامه المعاني المشتركة وكل ما يُستنتج منها ، وهي معرفة لا تقع في أسر الديمومة ، بل تجعلنا ندرك الأشياء « في صورة معينة من صور الأبدية » . وأخيراً ، لن يألو سبينوزا في كل ما تبقى من كتاب **الأخلاق** جهداً ليرينا كيف يتولد في الطبيعة البشرية ضرب ثالث من المعرفة ، فيه تصير النفس معقولة لذات نفسها .

يتضارب هذا التصور للطبيعة البشرية مع تصور ديكارت لها : فسبينوزا يبيّن كيف أن الانسان يسقط في الخطأ تارة ويبلغ إلى الحقيقة طوراً ، بحكم طبيعته بالذات . أما ديكارت فيفترض لدى الانسان إرادة

حرة قادرة على تحاشي الخطأ ، إذ لا تمنح تصديقها إلا لأفكار الفهم الواضحة والمتميزة . وجذر نظرية ديكارت في الخطأ هو تصوره الخاطىء عن الفكرة : فإذ رأى في الفكرة مجرد صورة أو ارتسامة ، بات من المحتم عليه أن يسلِّم ، إلى جانبها ، بتلك القدرة الفارغة على الإثبات والنفي التي يسميها الارادة ؛ فما هذه « الارادة » إلا واحد من تلك الألفاظ الكلية التي علَّم ديكارت ضرورة ازدرائها ؛ وقدرة الإثبات والنفي ، ومعها الاعتقاد والمشيئة ، تعود إلى كل فكرة من أفكارنا . ولا يتمثل الخطأ في تصديق مبني على فكرة غير مطابقة ؛ بل هو هذه الفكرة غير المطابقة عينها ، من زاوية معينة على الأقل ، من حيث أنها غير مستبعدة ولا منفية بفكرة مطابقة ؛ فهو مثلاً ذلك الإدراك السطحي الذي يجعلنا نحسب أن الشمس تقع على بعد مئتي خطوة منا ، وذلك ما دام الهندسي لم يبرهن على مسافتها الحقيقية ؛ ليس الخطأ إذن في الإدراك ، وإنما في غياب الفكرة الحقة التي تصححه ؛ وانعدام الشك الذي يصاحب الخطأ ليس شيئاً واحداً وتصديق الفكرة الحقة ؛ فالأول علامة عجزنا ، والثاني علامة قوتنا .

إن توازناً عقلياً شاملاً جديداً هو ما يدخله سبينوزا على نظرية الانسان إذن : فليس المطلوب بعد الآن التبرير ، وإنما البرهان . إن ديكارت يبرر :يبرر منهجه بإسناده إياه إلى خير الانسان ؛ ويبرر الله أو يبرِّئه من الخطأ بعزوه هذا الخطأ إلى إرادة الانسان ؛ ويبرر الانفعالات بادعائه أنها ضرب من نظام طبيعي لصالح الانسان ؛ وأينما أجلت الطرف في عالمه وجدته عامراً بإرادات حرة ، إرادات الله أو الانسان ، تبادر إلى الفعل ناشدة غاية تضعها على أنها خير . أما سبينوزا فيبرهن على أن الانسان آلة روحية AUTOMATON SPIRITUALE سواء أوقع في الخطأ أم نشد الحقيقة ؛ وسوف نرى أنه يستنتج الانفعالات من الطبيعة البشرية ؛ وما معنى الإرادة الحرة التي تبادر إلى الفعل وفق غاية معلومة ، ومعنى الخير والشر ، إلا معانٍ وهمية ، مبتورة ، غامضة .

(٥)
الانفعالات : العبودية

الخطأ نتيجة ضرورية للطبيعة البشرية ؛ والانفعال كذلك طبيعي وضروري ، خلافاً للرأي الشائع على نطاق واسع والقائل إن الانفعال مضاد للطبيعة ، وهو رأي الرواقيين الذين جعلوا الأولوية المطلقة عليه للإرادة . فأن ينفعل موجود من الموجودات معناه أن يخالجه تأثر لا يكون هو نفسه علته أو لا يكون إلا جزئياً علته ؛ وبالمقابل ، يفعل الموجود عندما يكون هو العلة التامـة (العلة المطابقة) للتأثرات التي تنتابه . والانسان ، في المسار العادي للطبيعة ، ينفعل بالضرورة ، لأن كل تأثر يستشعره جسمه ، وهو متناهٍ ، يكمن مصدره في الجسم المجاور والأقرب فالأقرب في نظام الطبيعة الشامل ؛ ويكون للنفس ، بالتوازي ، أفكار غير مطابقة لا تكون هي علتها التامة . لكن الانسان يفعل أيضاً ، من حيث أن له أفكاراً مطابقة ومن حيث أنه يستنتج منها أفكاراً أخرى ، يكون هو عندئذ علتها الكاملة : إذن فالمسار الطبيعي للتأثرات السلبية يتعارض مع الترابط العقلي للأفكار في الفهم مثلما تتعارض معرفة الضرب الأول مع معرفة الضرب الثاني .

لكن كيف للفكرة غير المطابقة أن تنتج تلك التأثرات السلبية التي نسميها الفرح ، والحزن ، إلخ ؟ « إن كل موجود ينزع إلى الاستمرار في وجوده،لأن كل موجود تعبير ، قريب أو بعيد ، عن القدرة الالهية ؛ ولا يمكن لأي موجود أن يُدمَّر إلا بموجود آخر . هذا الجهد CONATUS للاستمرار في الوجود ، هذا التعلق المباشر بالذات ، هو أول التأثرات السلبيـة ؛ فهو في الجسم **الاشتهـاء** APPETITUS الذي هـو مـاهيـة الانسان ؛ وهو في النفس **الرغبة** CUPIDITAS، على أن يكون مفهوماً أن الرغبة ليست إلا ذلك الميل الذي تعرفناه في كل فكرة إلى تثبيت نفسها : ذلك أن الفكرة ليست صورة فحسب ، وإنما هي أيضاً وضع وإثبات للذات .

وجلي للعيان هنا مدى استقلال الرغبة عن كل فكرة خير منشود ؛ والحال أن الرغبة مبدأ سائر التأثرات الأخرى قاطبة : فالعلل الخارجية تفعل في جسمنا إما لمعاضدة الجهد الرامي إلى الاستمرار في الوجود ، وإما لمعاكسته : ومن هنا كان تأثران : **الفرح** ، وهو فكرة (غير مطابقة) عن زيادة في كمال الجسم ، و **الحزن** ، وهو فكرة نقصان في كماله ؛ ويتولد **الحب** متى انضافت إلى فكرة الفرح فكرة العلة التي يُعتقد أنها ولدته (وهي فكرة غير مطابقة) ؛ ويتولد **الكره** في الشروط نفسها عندما تقترن بالحزن فكرة علته . والحركة المتنوعة للانفعالات تقبل التفسير بالجهد الذي تبذله النفس لتتخيل الأشياء التي تنمي قدرتها على الفعل ولتستبعد صور الأشياء التي تمنعها من ذلك ؛ وعلى هذا فإن الانفعالات كافة تلاوين ودرجات من الحب والكره . وعلى هذا المنوال يمتد الحب والكره ، بمقتضى قوانين الخيال ، من موضوعهما الأولي إلى موضوعات حيادية بحد ذاتها ، وإنما كان إدراكها في وقت واحد مع الموضوع أو كانت على قدر من الشبه به ؛ فالكره الذي نستشعره إزاء فرد بعينه ، مثلاً ، سينتقل ليشمل جميع الأفراد من الطبقة نفسها أو من الأمة ذاتها . ويلزم عن ذلك أن الموضوع الذي يستثير الحب والفرح يمكن ، بحكم ما له من روابط بموضوعات مثيرة للحزن ، أن يستثير في الوقت نفسه الحزن والكره : من هنا كانت حالة **التقلب** التي تجعلنا نحب ونكره الشيء الواحد . وبمقتضى القوانين عينها ، تولِّد صور الأشياء التأثرات عينها التي تولدها الأشياء بالذات ؛ ومن هنا كان **الأمل** و**الخشية** ، عندما نتصور شيئاً مقبلاً سيولِّد احتمالاً إما الفرح وإما الحزن ؛ والأمل والخشية ينقلبان أماناً ويأساً عندما لا يعود يساورنا ريب في الفرح أو الحزن المقبلين ؛ ومن هنا أيضاً كان الابتهاج والأسف ، أي صورتا الفرح والحزن اللتان تولدهما الأشياء التي أملنا فيها أو خشيناها .

إن للخيال مفعولاً آخر : فمن المحال أن نتصور كائناً مشابهاً لنا يخالجه تأثر معين بدون أن يخالجنا نحن أنفسنا هذا التأثر عينه : من هنا

كانت **الشفقة** ، وهي الحزن الذي نستشعره لحزن شبيهنا ؛ **والمزاحمة** ، عندما تجعلنا صورة الرغبة الموجودة لدى شبيهنا نستشعر الرغبة عينها . لهذا نسعى إلى أن نرى أشباهنا في الفرح ؛ فنحن نرغب في أن نفعل ما يحلو لهم ؛ وعندما نتخيل أن أشباهنا يفعلون الشيء نفسه حيالنا ، نكيل لهم الثناء والمديح .

لكن يلزم عن ذلك أننا نجاهد لكي يصبح الآخرون أشباهاً لنا ، أي لكي يأخذوا بما نكرهه وبما نحبه : ورغبة الطموح هذه ، وهي واحدة لدى كل واحد منا ، تصطدم بعقبات من جانب الآخرين الذين يرغبون بدورهم في أن يبدلونا وفق هواهم ؛ وهذه العقبة علة لجملة كبيرة من مشاعر الكره . وقانون الخيال هذا الذي يجعلنا نحب الموضوع الذي يحبه شبيهنا يولِّد ذلك اللون من الكره الذي يسمى بالحسد ، متى كان بيت القصيد موضوعاً لا يمكن أن يملكه سوى فرد واحد ؛ وهكذا تتوازع الانسان مشاعر الرحمة نحو التعيس ، والحسد والغيرة نحو السعيد .

التشابه إذن مولِّد للكره ؛ وهذا الكره يتكاثر ويتضاعف ، حال تولده ، من تلقاء نفسه بنوع ما ؛ إذ من المحال أن نتخيل الكره حيالنا لدى شبيهنا بدون أن نكرهه بدورنا ؛ وليس لهذا الكره إلا أن تصاحبه رغبة في التدمير ، تفصح عن نفسها بالغضب أو بالقسوة . لكن « الكره يمكن التغلب عليه بالحب ، والكره الذي نتغلب عليه بالحب يغدو حباً ؛ وهذا الحب أكبر منه مما لو لم يسبقه الكره » . إذ عندما أتخيل إنساناً أكرهه محباً لي ، يكون لي مصدر فرح ؛ فأطفق من ثم أحبه ؛ والفرح الذي أستشعره من هذا الحب يعاضد الجهد الذي تبذله النفس لتنحِّي الحزن الذي كان متضمَّناً في الكره .

يبقى أن نفسر بعض ألوان الحب والكره التي تتأتى من الحرية التي نتخيلها في الموضوع المحبوب أو المكروه . فمن الواضح الجلي أن الحب والكره أقوى نحو كائن نعتقده مخيَّراً منهما نحو كائن مسيَّر ؛ ذلك أنني أتخيل الكائن الحر علة وحيدة لفرحي أو لحزني ؛ لكن إذا استبان لي أن

علة هذا الفرح أو هذا الحزن كانت تولدت جبراً عن كائنات أخرى ، فمن المستحيل ألا ينتقل حبي وكرهي إلى هذه الكائنات طراً . لهذا السبب نفسه تختلف تلاوين تأثراتنا عندما تعود إلى موضوع مفرد لا نتخيل فيه شيئاً مشتركاً بينه وبين الموضوعات التي نعرفها ؛ فعندئذ يتولد **الإعجاب** ، الذي ينقلب **وجوماً** إذا خشينا الموضوع ، **وإجلالاً** إذا كان هذا الموضوع شخصاً أعلى مقاماً منا ، **واشمئزازاً** إذا كان إنساناً تجاوز رذائله المستوى العادي ، **واحتقاراً** إذا حكمنا أن الموضوع لا يحوز فعلاً الخصائل التي كانت حملتنا على الإعجاب به . وأخيراً ، إذا كانت علة فرحنا أو حزننا نحن أنفسنا من حيث أننا نتخيل قدرتنا على الفعل أو عجزنا ، يغدو فرحنا **رضى عن النفس** ، وحزننا **تواضعاً** .

هكذا ترتد التأثرات السلبية كافة إلى جهد النفس للاستمرار في وجودها . لكن لكل نفس (ولكل جسم) فردية تميزها وتفرِّقها عن سائر النفوس ، وتكون هي نفسها عرضة للتغير بمر الزمن ؛ وعلى هذا لا يتفق أشخاص شتى ولا الشخص نفسه ، في أزمنة مختلفة ، حول الموضوعات التي يتعين حبها أو كرهها ؛ فالتأثرات السلبية تعبر عن طبيعتنا أكثر منها عن طبيعة الأشياء الخارجية ، وعبثاً نطلق ، متوهمين البلوغ إلى ماهية الوجود بالذات ، اسم **الخير** على ما نحب ، **والشر** على ما نكره .

تلكم هي ميكانيكا التأثرات السلبية التي تميط لنا اللثام عن عبودية الانسان ؛ فالنفس موجود متناهٍ ، يدور ما دارت الريح ، يكره ما أحب ، ويحب ما كره ، تحت تأثير علل خارجية ؛ ذلك أن مسار الطبيعة بكامله هو ما يعيِّن هذه التأثرات ؛ وسلطانه مطلق على الطبيعة البشرية لأنه لها كاللامتناهي للمتناهي .

(٦)
الحرية والحياة الأزلية

لكن هذا لا يعني أن كل شيء لدى الانسان متعين بمسار الطبيعة : فهو ، من حيث أن له أفكاراً مطابقة ، يفعل . ومن جهة أخرى ، ليس كل تأثر سلبياً بالضرورة ومرتبطاً وجوباً بفكرة غير مطابقة : فالفرح ، مثلاً ، هو فكرة ما ينمي كمالنا ؛ فهو تأثر سلبي ، إذا كانت علة هذا الإنماء موجودة خارجنا ؛ لكنه تأثر بدون أن يكون انفعالاً ، إذا كنا نحن أنفسنا علته المطابقة . كذلك ليست الرغبة بتأثر سلبي إلا بقدر ما لا نستطيع استمراراً في الوجود بغير معاضدة علل خارجية : فإذا وجد جزء من أنفسنا نكون نحن أنفسنا علته المطابقة ، بقي تأثر الرغبة ، بدون الانفعال . ووحده الحزن ، بكل ما يستتبعه من تأثرات ، لا يمكن إلا أن يكون سلبياً ، لأن الموجود لا يمكن أن ينزع من تلقاء نفسه إلى دمار نفسه ، ولأنه من المحتم أن يكون للحزن علة خارجية .

بالنظر إلى الميل الأساسي لدى الموجود إلى الاستمرار في الوجود ، فمن الضروري أن يعتبر الانسان خيراً ما يعاضد هذا الميل ، وشراً ما يعاكسه ؛ الخير مماثل إذن للمصلحة الذاتية ؛ وقوام فضيلة الانسان أن يحب ذاته . ومن الواضح أن الفعل الفاضل (الفعل الذي ينمي قوتنا أقصى الإنماء) هو الفعل الذي يتعين بأفكار مطابقة أو يتبع العقل ؛ ذلك أننا نكون نحن أنفسنا علته المطابقة ، والفعل الذي نكون نحن علته هو أكمل الأفعال طراً . ومن جهة أخرى ، نحن نعلم أن العقبات التي نصطدم بها لدى غيرنا من الناس تكون أقل كلما كانوا هم أكثر شبهاً بنا ؛ ونعرف أيضاً أن الناس كافة أشباه بحكم العقل ، المركّب من معانٍ مشتركة ، وأنهم أغيار وفي صراع فيما بينهم بحكم تأثراتهم السلبية . فمما يوافق العقل إذن الحؤول ، ما أمكن ، دون نشوب ذلك الصراع : وذلكم هو هدف تأسيس المجتمع . وينبغي أن نلاحظ أن السلطة الاجتماعية لدى سبينوزا

ليست سلطة تربوية ، وإنما هي فقط سلطة إكراهية ؛ فهي تسعى إلى منع نشوب الصراع بين الأنام ، لا عن طريق إعلاء شأن القوة العاقلة فيهم ، بل بمقتضى المبدأ الذي يقول إن تأثراً بعينه لا يمكن تدميره إلا بتأثر آخر أقوى منه ، وعن طريق معارضة التأثرات السلبية،الخطرة على الأمان المتبادل بين الأشخاص ، من كره وغيرة وقسوة ، بتأثر أقوى هو خوف العقاب . ففي حال الطبيعة يكون من حق كل إنسان أن يحكم في ما هو خير وما هو شر ، تبعاً لجبلَّته الخاصة ، النتيجة اللازمة للطبيعة الكلية ؛ فيكون من حقه بالتالي أن يثأر لما يلحق به من أذى ، وهو حق يعود ، في الحالة الاجتماعية ، إلى المجتمع الذي يغدو هو وحده القادر على تعريف الخطيئة والاستحقاق ، والعدل والظلم . إذن فقواعد العقل هي ما نتبعه عندما نحكم على التأثرات السلبية التي يعدها المجتمع غير مشروعة بأنها طالحة ، وعندما نعتبر جميع التأثرات التي ترمي إلى جمع شمل البشر صالحة .

وبصفة عامة ، إن جميع التأثرات ، بما فيها السلبية منها ، ينبغي أن تعد صالحة إذا كانت تنزع إلى حفظ بقائنا ؛ فالفرح والسرور لا يمكن إلا أن يكونا صالحين ؛ « إن من الحكمة أن يجدد الانسان قوى جسمه بغذاء معتدل وطيب ، وأن يمتع حواسه بأريج الزهر ورونقه ، وأن يستمتع بالموسيقى والألعاب والمناظر » (م ٤ ، ق ٤٥ ، الشرح) . وبالمقابل ، إن الانفعالات التابعة للحزن ، وعلى الأخص الكره ، وكذلك الاكتئاب والخوف والشفقة والتواضع والندامة ، طالحة موهِنة ، ومناقضة دوماً للعقل . لكن ثمة انفعالات تابعة للفرح قد لا تكون صالحة ؛ وتلك هي الانفعالات التي تحتمل الشطط والإسراف ، من قبيل الحب ، أو التي تكون هي نفسها مشتطة مسرفة ، من قبيل الكبرياء ؛ فالكبرياء علامة على جهل الانسان بذاته وعلى عجز ليس لهما ما يناظرهما إلا في احتقار الذات .

واضح للعيان المبدأ المشترك لهذه الأحكام في الانفعالات : فكما أن الحقيقة ، إذ تبدد خطأ الادراك الحسي ، لا تبدد ما فيه من جانب إيجابي ،

كذلك فإن العقل يستقبل كل ما في الانفعالات من جانب إيجابي . « إن الشهوة المولِّدة للانفعالات هي عينها الشهوة المشتقة من العقل » (م ٤ ، ق ١٨ ، الشرح) . وجهد العقل في سبيل التعقل ، وهو من سماته المميزة ، يتطابق جوهرياً مع الجهد في سبيل الاستمرار في الوجود ، لأن وجود النفس فكرة . إذن فالتأثرات السلبية التي تنمي وجودنا لا يمكن أن تنطوي إلا على ما هو صالح ومقبول من العقل . وتدفع بنا الحكمة دوماً نحو ما يمكن أن يحفظ ويغني قدرتنا : فليست الحكمة « تأمل الموت ، بل تأمل الحياة » (م ٤ ، ق ٦٧) ؛ ولا يزدري الحكيم إطلاقاً بالحصافة التي تجنبه الأخطار ؛ فعن سبيلها يبلغ إلى السلم الداخلي ، إلى ذلك الفرح الناجم عن معاينة قدرتنا على الفعل . وما هذا السلم الداخلي بسلم إنسان اعتزل الناس والدنيا : فلئن سعى الحكيم إلى تحاشي حسنات الجهلاء ، فهو لا ينكر الجميل ولا يسيء النية ؛ وبدلاً من أن يعتبر قوانين المدينة مقيدة لحريته ، « يكون أكثر حرية في المدينة التي يعيش فيها في ظل القانون العام منه في الخلوة والعزلة » (م ٤ ، ق ٧٣) .

إن حرية الحكيم هذه لا تتوقف ، كما اعتقد ديكارت ، على حرية اختيار مزعومة تحول الانسان إلى « مملكة في مملكة » . ذلك أن ديكارت كان يعتقد بوجود تفاعل بين الجسم والنفس : فما هو انفعال في النفس مرده الى فعل للجسم ؛ لكن للنفس ، على العكس ، قدرة على تغيير الغدة الصنوبرية، وعلى حيازة سلطان مطلق على انفعالاتها عن طريق فعلها على ذلك المنوال في حركة الأرواح. ولاشيء من هذا كله بممكن ، إذا صح أن هناك تطابقاً كاملاً بين الجسم والنفس ؛ فما هو انفعال في النفس هو أيضاً انفعال في الجسم ، على اعتبار أن لفظة **الانفعال** تشير فقط إلى ما يكون في الموجود بدون أن يكون هذا الموجود علته المطابقة . فلا داعي إذن لإعطاء تعليمات وتوجيهات لامجدية للفعل في الجسم فعلاً مباشراً ، بل ينبغي أن نتحرى ، مطبقين دوماً المنهج نفسه ، عما إذا كان في مستطاعنا أن نستنبط الشروط التي تمكّن الانسان من أن يصير العلة المطابقة للتأثرات التي يكون ، في

الانفعال ، علتها غير المطابقة . وفي مثل هذه الحال لن تعود هذه التأثرات مجرد انفعالات ، بل ستصير أفعالاً فاضلة : فمعروف لنا ، مثلاً ، التأثر السلبي المسمى **بالطموح** ، وهو ما بموجبه يرغب الإنسان في أن يجعل جميع الناس الآخرين أشباهاً له ، ومعروفة لنا أيضاً المنازعات الخطيرة التي يتسبب فيها : ولكن هذا فقط عندما يدفع بنا إلى هذا التأثر مسار الطبيعة . فلنفرض أننا شئنا أن نجعل الناس أشباهاً لنا من حيث قوتنا العاقلة ، فعندئذ يصير هذا التأثر عينه الذي نحن علته المطابقة فضيلة **الورع** التي تقيم السلم بين الأنام .

وأما السبب في أن مثل هذا التحول ضروري فهاكموه . ففي الانفعال لا يُحَبُّ أي موضوع أو يُكره لأسباب مستمدة من طبيعته ؛ وبالتالي لا يكون أي موضوع محبوب أو مكروه هو العلة الحقيقية لفرحنا ولحزننا ، وإنما هو علة نتخيلها تخيلاً . والحال أنه ليس من الممكن فصل هذا الفرح وهذا الحزن عن علتهما الظاهرة فحسب ، بل ذلك أيضاً واجب : فعندما نعلم ، بالعقل ، أن أفراحنا وأحزاننا هي نتائج لمسار كلي للطبيعة ، لا نعود نحب أو نكره الأشياء التي كان خيالنا يصورها لنا على أنها علة تلك الأفراح والأحزان ؛ فلكم يخف الحزن الناجم عن فقدان خير ما ، متى علمنا أن هذا الفقدان كان محتوماً . والظهور على انفعال من الانفعالات يكون بمعرفته ، أي بتكوين فكرة مطابقة عن التأثر الذي ينطوي عليه . والحال أن التأثرات المتولدة عن أفكار مطابقة تتمتع بحظ كبير في البقاء والثبات : فإذا كان التأثر أقوى كلما كان عدد العلل المثيرة أكبر ، فلن يكون هناك تأثر أقوى من ذاك الذي يرتبط بأفكار مطابقة ؛ إذ على حين أن موضوعات الأفكار غير المطابقة متناهية ومتغيرة وزائلة ، فإن موضوعات الأفكار المطابقة ثابتة وسرمدية : وعلى حين أن موضوعات انفعالاتنا متنوعة ومتباينة ، فإننا نهتدي على الدوام ، عندما ننظر في التأثرات التي تنطوي عليها، إلى القوانين الأزلية لطبيعة واحدة. إن المعرفة المطابقة بتأثرنا تعبر، من حيث أنها معرفة مطابقة ، عن كمال وجودنا وقدرته ؛ ومن ثم تكون

مصحوبة بالفرح ؛ زد على ذلك أن هذا الفرح منسوب - نسبته إلى علته الحقيقية - إلى الله ، مبدأ تلك القوانين الأزلية ؛ وهذا الفرح المرتفق بفكرة الله هو حب الله ؛ والانسان ، لهذا الحب ، هو العلة المطابقة . ويشدد سبينوزا على التنويه بأن حب الله هذا ، المبني على أفكار مطابقة ، يختلف أيما اختلاف عن ذاك الذي يتكلم عليه اللاهوتيون : فهو ثابت ولا يمكن أن ينقلب إلى كره كما يحدث في أسطورة الملاك الساقط ؛ ولا يمكن أن يكون مقابله أي حب من جانب الله للبشر ، لأن الله براء من كل انفعال ؛ وأخيراً ، إنه لا يشابه حب المتصوفة القاصر على اثنين ، بل يقارب ما بين البشر لأنه مؤسّس على العقل .

إن استعمال المعاني المشتركة أو الضرب الثاني من المعرفة هو ما يجعل الانسان إذن ، الى حد ما ، سيد انفعالاته : فالفكرة الحاصلة لنا عن فرديتنا المتناهية بما هي كذلك كانت فكرة غير مطابقة : أما الفكرة الحاصلة لنا عن الله ومبادىء الطبيعة ففكرة مطابقة نعلم أن الاشياء كلها ، بما فيها نحن أنفسنا وانفعالاتنا ، تُستنتج منها وجوباً ؛ وهذه الفكرة تغير الفكرة التي كنا نكوِّنها عن أنفسنا ؛ فنحن نعرف أننا متعينون بقوانين الكون ؛ وعلى هذا النحو لا نفقد شيئاً مما كان ايجابياً في فرديتنا ؛ فبدلاً من أن نحذف الجهد الذي ننزع به الى الاستمرار في وجودنا ، نسنده بنوع ما الى جهد الكون (المقالة ٥ ، القضايا من ١ الى ٢٠) .

لكن هذه المعرفة كلية ؛ فليس فردنا بما هو كذلك هو ما نربطه بالكون ، وانما فردنا من حيث هو جزء من الكون ، ومن خلال ما هو مشترك بينه وبين سائر الأجزاء . لهذا فإن هذا الضرب الثاني من المعرفة لا يضعنا بمنجى تام من صراع التأثرات السلبية ومن إسار الحياة في الديمومة ، وهما شيئان مترابطان ضرورةً . والى معرفة الضرب الثاني هذه تنضاف معرفة من ضرب ثالث تدرك حدسياً التبعية اللازمة التي تربط فرديتنا بما هي كذلك بطبيعة الله وصفاته ، بالبداهة عينها التي ندرك بها أن العدد الرابع المناسب للأعداد البسيطة الثلاثة ١ ، ٢ ، ٣ ، هو بالضبط ٦ . ففي

الضرب الاول من المعرفة تصورنا أنفسنا على أننا فرد متناهٍ ، غير قابل للتفسير في عزلته ، محاصر من كل جانب بقوى لا تُقهر ولا تفسير لها ؛ وعن طريق الضرب الثاني من المعرفة نعلم القوانين الأزلية التي نحن تعبيرها ؛ لكن عن طريق الضرب الثالث من المعرفة ندرك ، ونحن نتأمل فردنا ، أنه ينجم ، بما فيه من تفرد ، عن طبيعة الله .

أن نعرف أنفسنا على هذا النحو يعني أن نبلغ الى الحياة الأزلية والمستقلة عن كل ديمومة . وليست الحياة الأزلية بحال من الاحوال بقاء النفس بعد الجسم ، أو الخلود ، لأن النفس ، باعتبارها فكرة الجسم ، لا يمكن أن توجد في الديمومة إلا ما دام الجسم نفسه موجوداً فيها . لكن ما النفس إذن ؟ لنستحضر في أذهاننا من جديد الأطوار الثلاثة للفكرة التي يكوِّنها الانسان عن طبيعته الخاصة : فأولاً يرى نفسه موجوداً متناهياً ومفرداً (الضرب الاول) ، وثانياً موجوداً مستغرقاً في الضرورة الكلية (الضرب الثاني) ، وأخيراً يتبدى لنفسه من جديد موجوداً مفرداً وانما هذه المرة أزلي (الضرب الثالث) . إذن فما يعرضه كتاب **الاخلاق** لأنظارنا هو ضرب من تجلي الموجود المفرد ، أي انتقاله من الديمومة الى السرمدية ، من المتناهي الى اللامتناهي . وأما في أن في ذلك جانباً غريباً تماماً عن ديكارت ، الذي ترك للاهوتيين هذا النوع من المسائل ، فهذا ما يبدو محققاً أكيداً ؛ وجميع الصعوبات التي لقيها سبينوزا في فكر ديكارت تنبع من هذا الخلاف الاساسي : فصفة الله ، التي يضعها ديكارت في مكانة الصدارة من علاقاته بالموجودات المتناهية ، هي الارادة الخلاقة والعانية PROVIDENTIELLE ؛ فهو خالق الحقائق الأزلية نفسها ، وضامن معيار البداهة بصدقه ؛ وهو يؤمِّن ثبات الحركة ، ويخلق في كل لحظة العالم بفعل جديد ؛ ويقيم لخير الانسان اتحاد النفس والجسم ؛ وجميع هذه سمات تتأكد معها استحالة استنتاج الله من طبيعة الموجود المتناهي والمفرد ، وبالتالي ضرورة ترك كل ما يخص اتحاد النفس بالله للايمان ، باعتباره مصيراً خارقاً للطبيعة ؛ بيد أن هذه جميعاً أيضاً سمات

انتقدها سبينوزا مُرَّ الانتقاد . لكن حذار مع ذلك من التعجل في إصدار حكم : فبدلاً من أن يقف المرء عند ميتافيزيقا ديكارت ولاهوته يحسن به أن يتأمل في منهجه وتطبيقاته له في هندسياته وطبيعياته: وقد كان جوهر هذا المنهج ، بعد أن نحى الكليات جانباً ، التوسل بالحدس والاستنتاج وحدهما للانتقال من أشياء مفردة الى أشياء مفردة ؛ ومما يسترعي الانتباه ، في الطبيعيات بوجه خاص ، أن تفسيره لأجسام الطبيعة المفردة أو للأفلاك أو للانسان لا يترك ، نظرياً على أيه حال ، أية رسابة غير معقولة : ولا بد لنا أن نعتبر ذلك الفرد الجسمي، كما عالجه وداوره علم طبيعي لا يتخذ بحال من الاحوال مما هو حسي منطلقاً له ، محبوكاً بتمامه من علائق معقولة .

لنتتبع إذن هذه الإشارات.فقد وُجد من يتساءل كيف أمكن لسبينوزا أن ينتقل من الزمن الى الأزلية.لكن هذا الانتقال،ان يكن ثمة من انتقال حقاً ، شيء تم منذ أن شرع يستخدم معرفة الضرب الثاني والمعاني المشتركة ؛ إذ أن استخدام العقل هو بحد ذاته إدراك للاشياء من وجه ما من وجوه الازلية SUB QUADAM AETERNI SPECIE . لكن ليس هناك إطلاقاً ، والحق يقال ، « انتقال » من الزمن إلى الأزلية ؛ وسبينوزا يصرح بذلك بصورة قاطعة : « إن الرغبة في معرفة الأشياء معرفةً من الضرب الثالث لا يمكن أن تتولد من معرفة الضرب الأول » . وكل رسالة إصلاح العقل تظهر بالفعل أن المعرفة العقلية هي أشبه بنقطة انطلاق يتعين على النفس أن تأخذ بها دفعة واحدة ، وإلا فلن يكون اليها لها من بلوغ أبداً . لكن سبينوزا يضيف قوله : « غير أنه من الممكن أن تتولد من معرفة الضرب الثاني » (ب ٥ ، ف ٢٨) ؛ مما يدل أنه يسلِّم ، على العكس من ذلك ، باتصالية كاملة بين المعرفة **من وجه ما من وجوه الازلية** عن طريق المعاني المشتركة والكلية ، وبين الحياة الازلية أو معرفة أنفسنا **من وجهة نظر الابدية** SUB SPECIE AETERNITATIS. وآية ذلك - ينبغي أن نكرر القول - أن سبينوزا لا يتصور الحياة الازلية على أنها عودة

الى حياة بدئية مفقودة، وانما على أنها تقدم منهجي، لا ذاك الذي يرجع بنا من معرفة ناقصة الى معرفة كاملة ، بل ذاك الذي ينتقل بنا من معرفة كاملة الى معرفة كاملة أخرى مستنبطة منها . ومعاني العقل المشتركة هي مصادر الاستنباط : فمن فكرة الله يُستنبط عدد لامتناهٍ من الصفات اللامتناهية ، ومن كل صفة تُستنبط الأحوال اللامتناهية ، من قبيل العقل اللامتناهي في الفكر وثبات الحركة في الامتداد ؛ وانما من خيوط هذا التقدم ، الذي يمضي في كل خطوة نحو الأشياء المفردة ، لا من معانٍ مشتركة جامدة ، نُسج العقل . وللوهلة الاولى يبدو أن الاستنباط يقف عند هذا الحد ؛ إذ أن سبينوزا لا يستنبط من الطبيعة المطلقة للصفات الأحوال المتناهية ، الموجودة في الديمومة ؛ وهذا مع أنه في هذه الاحوال المتناهية تحديداً يكمن الموجود الفردي الذي نمثله نحن ، نفساً وجسماً . غير أن القسم الخامس من **الأخلاق** يبين لنا أن ليس كذلك واقع الحال ، وأن الاستنباط ، إذ يتواصل ، يتأدى بنا الى تلك الموجودات المفردة عينها ، وانما المحبوة بجنس من الوجود مغاير جداً ، والمعروفة لا في الديمومة ، بل **من وجهة نظر الابدية** SUB SPECIS AETERNITATIS. إن الفرد ليس ضرباً من هوية غامضة معتمة ؛ وقد رأينا أن الفرد الجسمي كان يُعرَّف بنسبة معقولة وثابتة بين الحركات (**التعريف** بعد المقالة ٢ ، القضية ١٣) ؛ والحال أننا اذا نظرنا في هذه النسبة في ذاتها ، وبدون أن نفكر في وجودها في الديمومة ، تعقلناها في ماهيتها الأزلية ، باعتبارها نتيجة ضرورية لذلك الحال اللامتناهي للامتداد الذي يتمثل بقوانين الحركة . واذا كانت النفس فكرة الجسم ، فلا بد إذن ، حتى لو فني الجسم الموجود حالياً ، أن « يبقى شيء ما منها ، شيء أزلي » (م ٥ ، ق ٢٣) ، ألا هو ماهيتها التي تصدر أزلياً عن العقل اللامتناهي أو عقل الله ، الحال اللامتناهي للفكر ، مثلما يصدر جسمها عن قوانين الحركة في الامتداد . « إننا نحس ونختبر أننا أزليون » (م ٥ ، ق ٢٣ ، الشرح) ، ولكن من خلال البراهين ، « عيون النفس » تلك .

إن الحياة الازلية للنفس هي كذلك الانبساط الداخلي للماهية بدءاً من مبدئها: ومعرفة هذه الماهية هي معرفة هذا المبدأ معرفة أفضل، على نحو ما نعرف الموجود الهندسي بقدر أكبر كلما استنتجنا نتائج أكثر من تعريفه . « كلما عرفنا الأشياء الجزئية أكثر فهمنا الله أكثر » (م ٥ ، ق ٢٤) . معرفة الضرب الثالث هذه هي إذن أكمل معرفة يمكن أن تبلغ النفس اليها. فهي تمنحها ذلك الفرح الأزلي الذي يتأدى بها الى الغبطة ؛ وهذا الفرد منسوب الى الله نسبته الى علته ، الأمر الذي يتولد عنه في النفس الحب العقلي لله . فالحب الذي يساور النفس لله والذي يرتبط بماهيتها لا بد أن يكون الله هو علته ؛ وبالفعل ، ما دام الله مطلق اللاتناهي ، فلا بد أن يحب ذاته حباً عقلياً لامتناهياً ؛ وحب النفس لله لا يختلف عن حب الله لذاته ، وهو بنوع ما جزء منه . هذا الفرح وهذا الحب هما تأثران لا تعود تشوبهما شائبة من السلبية ، لأن النفس هي ، بطبيعتها ، علتهما المطابقة : بيد أن أساس هذين التأثرين لا يختلف عن الجهد - CO NATUS الذي رأيناه ينتج التأثرات السلبية؛ ذلك أن هذا الجهد ، الذي كان يؤلف ماهية الوجود ، هو إثبات محض يضع الوجود بدون أي حد من الديمومة ؛ وبذلك لا يكون قد خسر سوى تحديداته . فصيغة القسم الثاني : كل تعيين سلب OMNIS DETERMINATIO NEGATIO تقابلها صيغة القسم الخامس : الماهية الجزئية موجبة ESSENTIA PARTICULARIS AFFIRMATIVA . فالتعيين ، وهو سلب ، حد الموجود الذي لا يكمن سببه فيه : والشيء المفرد ، وهو موجب ، هو الشيء الذي تعقّل ذاته بذاته لأنه رأى ، إذ لم يعد ينطوي على ذاته في انانية ، في تفرده بالذات تبعيته للكون .

(٧)
الدين الوضعي والسياسة

يشير سبينوزا في **الرسالة اللاهوتية السياسية** الى ما بين الحياة الازلية القائمة ، على أساس معارف واضحة ومتميزة ، وطرق الخلاص التي تقول بها الأديان من تضاد : وهو يخلع على طرق الخلاص هذه قيمة يساويها على ما يظهر بالقيمة التي كشفت له عنها الفلسفة · فالمؤمن سيكتب له الخلاص مثله مثل الفيلسوف . فلمَ قامت إذن تلك الجلبة التي أثارتها ، من لحظة صدورها ، **الرسالة** المشهورة ؟ آية ذلك أن سبينوزا يعزل ويفصل بكل ما في الكلمة من معنى بين شيئين تجمع بينهما الأديان : تعليم الحقيقة وقواعد السلوك الواجبة الاتباع . وبالفعل ، ترى الأديان في كتبها المقدسة لا مجموعة من الوصايا فحسب ، بل تنزيلاً بصدد طبيعة الله وعلائقه بالعالم وبالانسان ، تنزيلاً مصدره الله نفسه : من هنا رأى النور ، الى جانب الدين الذي يأمر بالتقى وبالمحبة بين البشر ، لاهوت يصور لنا ،بالاستناد الى السلطة المزعومة للوحي الإلهي في الكتب ، إلهاً عرضة للانفعالات كافة ، للندامة ، والغيرة ، والغضب ، والرحمة . ولا ريب في أن اللاهوتيين اعتادوا منذ بعيد الزمن ، وبفضل المنهج المجازي الذي ضرب فيلون الاسكندري المثل في استعماله ، ألا يأخذوا على محمل المعنى الحرفي العبارات الجارحة ، لكن تسوية من هذا القبيل تفترض بين الصورة والفكرة (معرفة الضرب الاول ومعرفة الضرب الثاني) انتقالاً وعلاقة شَبَهٍ يتعارضان تعارضاً قاطعاً مع الروح الديكارتي والسبينوزي ففي شرح سبينوزا لنصوص التوراة تدل الصور القوية التي يلفت النظر الى كثرتها فيها (النَفْس ـ النَفَس ، ميتولوجيا الملائكة ، التجليات الالهية) أن موسى والأنبياء يدينون في نظره بسلطانهم على العامي لقوة خيالهم ، ولكنهم لا يتعدون مضمار الحواس ، ولا يبلغون الى أي معرفة واضحة ومتميزة بالإلهيات . فمما يتنافى تنافياً مباشراً مع طبيعة الله أن

يعطي شرائع جزئية ، لها ابتداء في الزمن ولا تتوجه إلا إلى رجل واحد أو شعب واحد ؛ فمن طبيعة الله لا يمكن أن تنجم سوى نتائج أزلية . فتحريم الأكل من الثمرة على آدم « لم يكن شريعة إلا بالاضافة الى آدم وحده وبسبب قصور معرفته » ؛ لهذا أيضاً تجلى الله لموسى مشرِّعاً وكأنه عاهل من العواهل . ولو كان الله كلَّمه مباشرة ، « لكان فهم الوصايا العشر لا على أنها شريعة ، بل على أنها حقيقة أزلية » . وشرح سبينوزا هو أول محاولة لشرح التوراة شرحاً حرفياً خالصاً(١٢) ، وهي تذهب الى أبعد بكثير مما تذهب اليه محاولة ريشار سيمون(١٣) ؛ ولا يعرض سبينوزا لمحتوى التعاليم بحد ذاتها ، وإنما يتناول تفنيده الأسباب التي تُشهر عادة في تأييدها .

إن هذا التفريق بين قيمة النصوص التوراتية أو الإنجيلية وبين قيمة التعاليم التي تحويها كان على أية حال مألوفاً تماماً ، كما رأينا ، في الأوساط الدينية التي كان سبينوزا يتعاطف معها ؛ ففي جميع تلك الأوساط كانت تدب ، بكلمة واحدة ، تلك الروح السوسينية التي تريد تطهير الدين من كل تعليم لاهوتي ، ولا تسلِّم بغير التعاليم الموافقة للنور الطبيعي ؛ وكانت تجد ، على أية حال ، في الكتاب المقدس نفسه ، كثرة من المقاطع التي تعزز فيها الثقة في ما تذهب اليه . إن سبينوزا لا يبني إذن هنا

---

(١٢) كان لويس ماير ، صديق سبينوزا الحميم ، الذي نشر آثاره بعد وفاته ، كتب في سنة ١٦٦٦ **الفلسفة وشرح الكتاب المقدس** PHILOSOPHIA SCRIPTURAE INTERPRES ، وفيه يوضح أن قاعدة تأويل الكتاب المقدس هي توافق الحقائق التي يعلِّمها مع العقل .

(١٣) ريشار سيمون : لاهوتي وشارح فرنسي (١٦٣٨ - ١٧١٢) ، من أعضاء جمعية الأوراتور . جمع وثائق عديدة حول اليهودية والكنائس الشرقية ، أتاحت له أن يضع **تاريخاً نقدياً للعهد القديم** ، كان طليعياً من حيث منهجه في دراسة النصوص ، ولكنه قوبل بالاعتراضات من قبل البروتستانتيين والكاثوليكيين على حدٍ سواء . وبتحريض من بوسويه ، أحرقت أكثر نسخ الكتاب . ونشر بعد ذلك عدة دراسات نقدية حول نصوص الكتاب المقدس وتاريخيتها . «م» .

شيئا ، وانما يجد على مرمى من ناظريه دينَ خلاص ، لا يقوم فيه الايمان ـ وهو طريق الخلاص ـ على فكرة الله وعلى ما يُستَنتج منها، وانما على الاعتقاد بأن طاعة أوامر الله ، كما لو أنه ملك من الملوك ، يمكن أن تكون سبيلنا الى الخلاص : وهو لا يماري إطلاقاً في قيمة هذا الايمان : ففي نهاية **الاخلاق** يبرهن أن « الدين » ليس مرتبطاً بمعرفة الحياة الأزلية ، كما تقررها فلسفته : « حتى ولو كنا لا نعلم أن نفسنا أزلية لما أمسكنا عن اعتبار الورع ، والدين ، وبكلمة واحدة ، كل ما يتصل ببسالة النفس وكرمها ، هي الموضوعات الاولى للحياة الانسانية » (م ٥ ، ق ٤١) . وتذهب **الرسالة اللاهوتية السياسية** الى ابعد من ذلك بكثير ، إذ تعلن أن الخلاص ممكن ، حتى بدون معرفة الضرب الثاني ، عن طريق المسلك العملي وحده : الطاعة .

نظرية الايمان الذي يخلِّص هذه ، التي تتفق أتم الاتفاق مع ما كان سبينوزا ينظره فيما حوله ، هل تتمشى أيضاً مع مجمل فلسفته ؟ يلاحظ ف . روه[١٤] أن العقل البشري مرغم ، بسبب لاتناهي المسافة التي تفصله عن العقل الالهي ، على التسليم بوجود طرق خلاص لا تقع في متناول فهمه ؛ ويلاحظ أن الخلاص ، حتى في كتاب **الأخلاق** ، يكمن لا في المعرفة ، وانما في تأثر الفرح وتأثر الغبطة المرتبطين بها ، واللذين يمكن تصورهما مرتبطين بشروط أخرى . ولنضف الى ذلك أن سبينوزا كان يعاين فيما حوله تجربة حياة دينية مستقلة عن الفلسفة ؛ والحال أنه اذا كان انتقد التجربة كمصدر للمعقولية ، فإنه ما أنكر قط قيمتها كمصدر لليقين : وكل غاية **الرسالة اللاهوتية السياسية** أن تفرِّق ما هو إيجابي في هذه التجربة عما أضافته اليها الأخطاء البشرية : وهي تفرقة تتم بفضل الأفكار المطابقة التي أعطتها الفلسفة عن الله : فالسبينوزية تتساوق كامل

---

(١٤) فريدريك روه : فيلسوف فرنسي (١٨٦١ ـ ١٩٠٩) ، له نظرية في الأخلاق الوضعية ، وسيأتي الكلام عنه في الجزء السابع من تاريخ الفلسفة هذا . «م».

التساوق مع قيمة التجربة الدينية .

مهما يكن من أمر ، فإن هذه النظرة الى الأشياء كانت ترتبط بروح التسامح الذي عرف أوسع انتشار له في الأقاليم المتحدة ؛ فقد كانت تستقل بالدين عن المعتقدات النظرية أو عن الطقوس التي تفرِّق بين الطوائف ؛ ولا يجوز للدولة ، بما هي كذلك ، أن تأخذ بناصر هذا المعتقد أو ذاك ، فهي حامية حرية التفكير : وتلكم هي النقطة الاساسية في سياسة سبينوزا . وقد رأينا ، في ما تقدم ، أن سبينوزا يصف أصل المجتمع على غرار هوبز ؛ لكن على حين يخلص هوبز الى ضرورة إلغاء حقوق الفرد وسيادة الدولة بغير تقييد ، يخلص سبينوزا الى دولة ليبرالية لا تلغي الحق الطبيعي للفرد ، وتؤسس في الوقت نفسه حقاً مدنياً مبنياً على تصور متواضع عليه للعدل والظلم . وآية ذلك أن نقطة انطلاقه ، برغم الظاهر ، لا تطابق تمام المطابقة نقطة انطلاق هوبز : فالجهد الذي يتضمنه الانفعال للاستمرار في الوجود هو ، في نظر سبينوزا ، الجهد عينه متى ما صار عقلياً ؛ أو ، إذا شئنا الكلام بلغة هوبز ، إن التوافق بين البشر المقودين بالعقل يتم بالقوى عينها التي كانت تشعل فتيل حرب الجميع ضد الجميع : فليس على الدولة إذن أن تلغي هذه القوى بالعنف ؛ وانما كل دورها أن تستخدم خوف العقوبات لتحول دون أن يكون لصراعات الانفعالات أثر تدميري ؛ وعن هذا السبيل عينه تحبذ التأثرات العاقلة التي تجمع بين البشر ، وان لم يكن في مستطاعها أن تحدِثها بنفسها مباشرة . ويترتب على ذلك أن للافراد الحق في الحكم على هذه الدولة وفي شق عصا الطاعة عليها ، إذا لجأت الى العنف أو أرَّثت الكراهية بين رعاياها : وهذه نتيجة معاكسة جذرياً لتلك التي خلص اليها هوبز ، الذي ما كتب إلا بقصد الحؤول دون نشوب الثورة في وطنه ، بينما بقي سبينوزا نصير حكومة جان دي ويت الليبرالية ، بعد اغتصاب السلطة من قبل الحزب الاورانجي .

(٨)
أنصار السبينوزية وخصومها

بقيت السبينوزية في هولندا حركة دينية في جوهرها ، حركةً بدعةٍ ؛ فالراعيان فان لينهوف (١٦٤٧ ـ ١٧١٢) وفان هاتم (١٦٤١ ـ ١٧٠٦) أذاعا ، في مؤلفات حرراها بلغة العامة ، أفكار سبينوزا حول الغبطة والحياة الأزلية . قال فان لينهوف : « عندما نتأمل في ضرورة العذاب في النظام الأزلي لله ، وعندما يستطيع واحدنا أن يزوِّد نفسه بفكرة مطابقة عن أوجاعه وأوصابه ، فإن العذابات لا تعود عذابات ، وإنما معاينات لنظام الطبيعة تشتمل في ذاتها دوماً على انبساط وسرور »[١٥] . وقد لاحق اللاهوتيون بمنتهى الصرامة والقسوة البدعة السبينوزية .

لم يلقَ المذهب استقبالاً أكثر إيجابية لدى الفلاسفة ؛ وقد عُني الديكارتيون عناية خاصة بالرد على اتهامات من قبيل تلك التي وجهها لايبنتز الذي رأى لدى ديكارت « بذور السبينوزية » ؛ وهي اتهامات تتكرر في مؤلف أوبير دي فرسيه ، بعنوان : **الكافر المفْحَم أو مقالة ضد سبينوزا، وفيها تفنيد لأسس إلحاده** L'IMPIE CONVAINCU OU DISSERTATION CONTRE SPINOZA, DANS LAQUELLE ON REFUTE LES FONDEMENTS DE SON ATHÉISME . ونقع في هذا المؤلَّف لا على تفنيد لمبادىء الكفر عند سبينوزا فحسب ، بل كذلك على تفنيد للفروض الرئيسية للديكارتية التي صُورت وكأنها هي الأصل في السبينوزية (١٦٨٤) .وهذه الفروض هي فرض الامتداد ـ الجوهر ، وفرض الخلق المتواصل . وعلى هذا فقد توالت ردود الديكارتيين

---

(١٥) السماء على الأرض ، او وصف مقتضب وواضح للفرح الحقيقي والمكين ، الموافق للعقل وللكتاب المقدس ، برسم كل اجناس الناس وفي مختلف الصور (١٧٠٣) ، اورده بوييه : تاريخ الفلسفة الديكارتية HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE CARTESIENNE ، م١ ، ص ٤١٩ .

في غير هوادة ؛ ومنها ردود فيتّشيوس (**الرد على سبينوزا** ANTISPINOZA ، ١٦٩٠) ، وبواريه (**الرد على أسس الإلحاد** FUNDAMENTA ATHEISMI EVERSA ، في الطبعة الثانية من **تأملات عقلية** COGITATIONES RATIONALES ، ١٦٨٥) ، وريجيس (**دحض رأي سبينوزا بخصوص وجود الله وطبيعته** RÉFUTATION DE L'OPINION DE SPINOZA TOUCHANT L'EXISTENCE ET LA NATURE DE DIEU ، في ذيل **استعمال العقل والإيمان** (USAGE DE LA RAISON ET DE LA FOI ، والبندكتي فرانسوا لامي(**الإلحاد الجديد المخالف للمنطق** NOUVEL ATHÉISME RENVERSÉ ، **أو تفنيد مذهب سبينوزا ، مستخلصاً في أكثره من معرفة الحقيقة والانسان** ، ١٧٠٦) .

بيد أن عداء مفكر مثل بايل ، ذلك البشير بالروح النقدي وبالتسامح ، للسبينوزية لم يكن بأوهى شأناً من عداء لايبنتز ، أو مالبرانش ، أو فينيلون لها : فما أكثر الحواشي في **معجمه** ضد «الملحد النظامي» ، « أول من رد الإلحاد الى نظام » ، ذاك الذي قال إن الله خاضع للامتداد وقابل بالتالي للقسمة ، ذاك الذي نفى مبدأ التناقض بقوله إن الله عرضة للأحوال المتضادة ، ونفى الأخلاق (لأنه لا يجوز القول : « إن الالمان قتلوا عشرة آلاف تركي » ، وإنما « الله الحالّ في الالمان قتل الله الحالّ في عشرة آلاف تركي ») . واستنكار بايل هذا انتقلت عدواه الى فولتير وحتى الى **الموسوعة**[١٦] L'ENCYCLOPÉDIE ! وكان لا بد من انتظار

---

(١٦) **الموسوعة** او المعجم العقلاني للعلوم والفنون والمهن . مؤلّف في مجلات كثيرة تولى إصداره بين ١٧٥١ و ١٧٧٢ دالامبير وديدرو. وكان غرضه التعريف بتقدم العلوم والفكر في شتى المجالات . ويطلق اسم الموسوعيين على العلماء والفلاسفة والاختصاصيين من كل حقل ، ممن شاركوا في تحرير الموسوعة ، واشهرهم فولتير ، مونتسكيو ، روسو ، جوكور ، الخ «م»

الحركة الرومانسية الالمانية لتحويل الأنظار نحو سبينوزا من جديد .

صحيح أن بواريه ، في كتابه في **المعركة المصطنعة لبايل ضد سبينوزا** DE FICTO BAYLII ADVERSUS SPINOZAM CERTAMINE ، رمى ذلك الاستنكار بالتكلف والتصنع . وبالفعل ، إن بايل ، في الملحوظة **س** من مقاله ، يعزو أصل نظام سبينوزا الى الحجج التى كان المانويون يستمدونها من وجود الشر ليعترضوا على وحدة المبدأ . فقد لاحظوا أن تلك الاعتراضات لا قيمة لها إذا كان المبدأ ، كما لدى سبينوزا ، علة ضرورية فاعلة وفق لاتناهي قدرتها ؛ بيد أنها تحافظ على كامل قوتها إذا كان هذا المبدأ طبيعة عانية · ومن ثم يكون مثال السبينوزية قد أتاح لبايل أن يبرز على الأخص قيمة اعتراضات المانوية . وإن تفنيدات مزعومة أخرى لسبينوزا ، ومنها تفنيد المجمعي يوحنا بريدنبورغ (**تهافت الرسالة اللاهوتية السياسية** ENERVATIO TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICI ، روتردام ١٦٧٥) ، وتفنيد الكونت دي بولانفيلييه (**تفنيد أخطاء بندكت سبينوزا** RÉFUTATION DES ERREURS DE BENOÎT SPINOZA)، يمكن أن تُعد أيضاً دفاعاً متنكراً ، الغرض منه التعريف بالمذهب .

ثبت المراجع

طبعات ودراسات شاملة

Benedicti de SPINOZA, *Opera quotquot reperta sunt, recognoverunt* J. VAN VLOTEN et J. P. N. LAND (2 vol., La Haye, 1883, 1884), édition minor en 3 volumes, 1895, en 4 volumes, 1914.

SPINOZA, *Werke*, éd. C. GEBHARDT, 4 vol., Heidelberg, 1923.

Œuvres de Spinoza, traduites et annotées par Ch. APPUHN, tome I (Court traité; Réforme de l'entendement; Philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques), tome II (l'*Ethique* avec le texte latin); tome III (Théologicopolitique), Paris, 1904; *Traité politique et Correspondance*, 1929.

Œuvres, traduites par Roland CAILLOIS, M. FRANCÈS, R. MISRAHI, Paris, 1954.

Ethique, traduction inédite de BOULAINVILLIERS, publiée par COLONNA D'ISTRIA, Paris, 1907.

B. de SPINOZA, *The political Works*, edited and translated with an introduction and notes by A. G. WERNHAM. Oxford, 1958.

Chronicon spinozanum, fondé en 1920 par la *Societas spinozana;* premier volume, La Haye, 1921.

L. BRUNSCHVIG , *Spinoza et ses contemporains*, 3[e] éd., 1923; Le platonisme de Spinoza, *Chronicon spinozanum*, tome III, 1923, et les divers articles recueillis dans le tome I de ses *Ecrits philosophiques*, Paris, 1951, p. 109-178.

V. DELBOS, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1893; *Le spinozisme*, Paris, 1916.

LAGNEAU, Notes sur Spinoza, *Revue de métaphysique*, 1893.

K. FISCHER, *Spinoza, Leben, Werke und Lehre,* 5e éd., Heidelberg, 1909.
Fred POLLOCK, *Spinoza, his life and philosophy,* 2e éd., Londres, 1899.
P. COUCHOUD, *B. de Spinoza,* Paris, 1902.
Ch. APPUHN, *Spinoza* (Introduction sur Spinoza et le christianisme, et extraits), Paris, 1927.
Et. GILSON, Spinoza interprète de Descartes, *Chronicon spinozanum,* III, 1923.
J. R. CARRÉ, Spinoza, *Revue des Cours et Conférences,* 37e année, 1936, nos 12 à 16.
M. FRANCÈS, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVIIe siècle,* Paris, 1937.
A. RIVAUD, Documents inédits sur la vie de Spinoza, *Revue de métaphysique,* 1934, p. 253-262.
Bulletin de la société française de philosophie, juin 1927 (communications de L. BRUNSCHVIG, C. GEBHARDT, RAVA).
C. GEBHARDT, *Spinoza, Vier Reden,* Heidelberg, 1927.
H. SEROUYA, *Spinoza, sa vie, sa philosophie,* Paris, 1933; 2e éd. 1947 (illustré).
H. A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza,* Harvard University, 1934.

I. — LUCAS, *La vie de M. Benoît de Spinoza* (publié au début des traductions de SAISSET et de PRAT, et par FREUDENTHAL, *Die Lebensgeschichte Spinozas).*
COLERUS, *Korte dog waarachtige Levens-Beschrybing van Benedictus de Spinoza,* Amsterdam, 1705 (traduction française dans les éditions de SAISSET et PRAT).
J. FREUDENTHAL, *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften Urkunden,* 1899; *Spinoza, sein Leben und seine Lehre,* vol. I, Stuttgart, 1904.
K. O. MEINSMA, *Spinoza en zijn Kring,* La Haye, 1896 (trad. allemande *Spinoza und sein Kreis,* Berlin, 1909).
W. MEIJER, *Wie sich Spinoza zu den Collegianten verhielt;* MENZEL, Spinoza und die Collegianten, *Archiv für die Geschichte der Philosophie,* vol. XV, 1901-1902.
C. GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa,* tome II de la Bibliotheca Spinozana, Amsterdam, 1922.

ST. VON DUNIN-BORKOWSKI, *Spinoza;* Bd I: *Der junge De Spinoza,* Munich, 1910; nouv. éd. 1933; Bd II: *Aus den Tagen Spinozas, Das Entscheidungsjahr 1657,* Münster, 1933; Bd III: *Das neue Leben,* 1935; Bd IV: *Das Lebenswerk,* 1936.

J. S. RÉVAH, Spinoza et les hérétiques de la communauté Judéo-portugaise d'Amsterdam, *Revue de l'histoire des Religions,* octobre-décembre 1958, p. 173-218 (compte rendu dans la *Revue philosophique,* 1959, p. 374-377); *Spinoza et le Docteur Juan de Prado,* Paris, 1959.

II. — C. GEBHARDT, *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung,* Heidelberg, 1905.

A. LEON, *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée à son objet,* Paris, 1909.

III. — A. RIVAUD, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza,* Paris, 1906.

G. HUAN, *Le Dieu de Spinoza,* Arras, 1913.

V. BROCHARD, Le Dieu de Spinoza *(Etudes de philosophie ancienne et moderne,* p. 332).

P. LACHIEZE-REY, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza,* Paris, 1932, 2e éd., 1950.

E. LASBAX, *La hiérarchie dans l'univers chez Spinoza,* Paris, 1919.

E. BREHIER, Néoplatonisme et spinozisme, *Etudes de philosophie antiqe,* 1955, p. 289.

IV. — J. FREUDENTHAL, Ueber die Entwicklung der Lehre vom psychophysichem Parallelismus bie Spinoza, *Archiv für die gesamte Psycholoige,* IX, 1907.

O. BAENSCH, Die Entwicklung des Seelensbegriffs bei Spinoza als Grundlage für das Verständniss seiner Lehre vom Parallelismus der Attribute, *Archiv für die Geschichte der Philosophie,* vol. XX.

V. — A. GODFERNAUX, *De Spinoza psychologiae physiologiae antecessore,* Paris, 1894.

G. MIELISCH, *Quae de affectuum natura et viribus Spinoza docuit, diss.,* Erlangen, 1900.

VI. – V. BROCHARD, L'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza (*Etudes*, p. 371).

Ad. DYROFF, Zur Enstehungsgeschichte der Lehre Spinozas vom Amor Dei intellectualis, *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1917.

S. ZAC, *La morale de Spinoza*, 1959, 2e éd. 1966: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1963; Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture, Paris, 1965.

VII. – S. KARPPE, Richard Simon et Spinoza (dans: *Essais de critique et d'historie de la philosophie*, Paris, 1902).

F. RAUH, *Quatenus doctrina quam Spinoza de fide exposuit cum tota ejusdem philosophia cohaereat*, Toulouse, 1890.

BONIFAS, *Les idées bibliques de Spinoza*, thèse de Montauban, 1904.

Ph. Borrell, Spinoza interprète du judaïsme et du christianisme, *Annales de philosophie chrétienne*, 1912.

C. GEBHARDT, *Spinoza als Politiker* (IIIe Congrès international de philosophie).

M. FRANCES, La liberté politique selon Spinoza, *Revue philosophique*, juillet-septembre 1958, p. 317-337.

S. ZAC, Société et communion chez Spinoza, *Revue de métaphysique et de morale*, avril-septembre 1958.

VIII. – VAN DER LINDEN, *Spinoza, seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland*, 1862.

P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Pairs, 1954.

الفصل السابع

مالبرانش

(١)
حياته ومؤلفاته

ولد نيقولا مالبرانش في باريس سنة ١٦٣٨ ، وتلقى دروسه الأولى في الفلسفة واللاهوت ، عن غير استساغة ، في معهد لامارش وفي السوربون ، من عام ١٦٥٤ الى عام ١٦٥٩ ؛ ودخل كمبتدىء في الرهبانية الى جمعية الأوراتوار سنة ١٦٦٤ ؛ وفيما خلا فترات قصيرة من الإقامة في الأقاليم ، قضى عمره كله ، حتى مماته ، في دير جمعية الأوراتوار في شارع سانت ـ هونوريه . ومعروفة هي الرواية التي تصوره ، في عام ١٦٦٤ ، يكتشف الفكر والمنهج الديكارتيين من خلال **الرسالة في الانسان** ، التي كان لافورج قد نشرها للتو ، فانفعل لقراءتها انفعالاً شديداً حتى وجب قلبه . وسواء أصدقت الواقعة أم لا ، فمن المحقق أن التأمل في مؤلفات ديكارت ابتعث لديه ، في تلك الفترة على وجه التقريب ، اهتماماً مشبوباً بالفلسفة . وفي سنة ١٦٧٤ ، نشر المجلد الأول من مؤلَّفه **البحث عن الحقيقة** RECHERCHE DE LA VÉRITÉ ، وأتبعه في سنة ١٦٧٥ بالمجلد الثاني ، ثم بمجلد ثالث جعل عنوانه **ايضاحات** ÉCLAIRCISSEMENTS ؛ وطبع الكتاب ، في حياة مالبرانش ، طبعات

عدة . وفي سنة ١٦٧٦ صدرت **الأحاديث المسيحية** CONVERSA-TIONS CHRÉTIENNES ، وهي ملخص لمذهبه وضعه بناء على طلب دوق شيفروز[1] . وكانت **التأملات القصيرة في التواضع والتوبة** PETITES MÉDITATIONS SUR L'HUMILITÉ ET LA PÉNITENCE (١٦٧٧) منطلقاً لمساجلة مع آرنو حول النعمة ؛ وقد بسط مالبرانش نظريته في النعمة في **كتاب الطبيعة والنعمة** TRAITÉ DE LA NATURE ET DE LA GRÂCE (١٦٨٠) الذي شجبه كل من بوسويه والجانسينيين ؛ وقد كتب بوسويه على نسخته «PULCHRA NOVA, FALSA»[2] ؛ وبالتوافق معه ، نشر فينيلون **تفنيد مذهب الأب مالبرانش في الطبيعة والنعمة** RÉFUTATION DU SYSTÈME DU P. MALEBRANCHE SUR LA NATURE ET LA GRÂCE، بينما قرَّعه بوسويه علناً في مرثية ماري ـ تيريز[3] . ومن جهته ، طفق آرنو يهاجم دعاواه الفلسفية في كتابه **في الأفكار الصادقة والكاذبة** DES VRAIES ET DES FAUSSES IDÉES ، الذي أعقبه عدد لا يحصى من الردود والردود على الردود ؛ ومن جهة أخرى ، قاضى مالبرانش أمام محكمة روما، وتوصل الى استصدار قرار بإدراج كتابه في فهرس الكتب المحرَّمة في عام ١٦٩٠ . غير أن مالبرانش ما ونى يدافع عن أفكاره بإصداره على التوالي **كتاب الأخلاق** TRAITÉ DE MORALE (١٦٨٣) ، **التأملات المسيحية** MÉDITATIONS CHRÉTIENNES (١٦٨٣) ، **أحاديث في ما بعد الطبيعة والدين** ENTRETIENS SUR LA MÉTAPHYSIQUE ET LA RELIGION (١٦٨٨) . وفي

---

(١) شارل هونوريه دالبير ، دوق دي شيفروز : حاكم غويانا (١٦٤٦ ـ ١٧١٢) ، من أنبه مثقفي عصره ، وكان صديقاً كبيراً لفينيلون . «م» .

(٢) «جميل ، جديد ، كاذب» . «م» .

(٣) هي ماري ـ تيريز النمساوية ، ابنة فيليب الرابع ، ملك اسبانيا ، صارت ملكة على فرنسا بزواجها من لويس الرابع عشر سنة ١٦٦٠ (١٦٣٨ ـ ١٦٨٣) . «م» .

سنة ١٦٩٧ ، كتب رسالة قصيرة بعنوان **كتاب محبة الله** TRAITÉ DE L'AMOUR DE DIEU ، وضعته في صف بوسويه في الخصومة الشهيرة حول مذهب الطمأنينة . وكانت صلاته بأسقف من المرسلين في الصين ، السيد دي ليون ، مناسبة لتحرير كتيِّبه : **حديث بين فيلسوف مسيحي وفيلسوف صيني حول وجود الله** ENTRETIEN ENTRE UN PHILOSOPHE CHRÉTIEN ET UN PHILOSOPHE CHINOIS SUR L'EXISTENCE DE DIEU (١٧٠٧) . وأخيراً استدعى كتاب بورسييه : **فعل الله في الخليقة** L'ACTION DE DIEU SUR LA CRÉATURE ، الصادر سنة ١٧١٤ ، رداً من مالبرانش في آخر مؤلفاته : **تأملات في سبق الحركة المادية** REFLEXIONS SUR LA PRÉMOTION PHYSIQUE . ووافاه الأجل في تشرين الأول ١٧١٥ .

(٢)
الفلسفة واللاهوت

كتب عنه الأب لولون غب وفاته يقول : « كان ذا شخصية متسقة حافظ عليها في هبوب العاصفة وفي أويقات الهدوء »[٤] . وكان أسلوبه أيضاً واضحاً وثابتاً في وضوحه ، فيه رشاقة وفيه صفاء ؛ وقد أبدع بوجه خاص في تصويره ، بلا تهكم وبلا فجاجة ، وفي صدق وقسط ، اعوجاجات العقل لدى الناس ، وعلى الأخص منهم أهل الدرس ، وكذلك خطر « المخيلات القوية » التي تستولي على الأذهان الضعيفة بحيوية صورها وأخاييلها لا غير ، فتكون علة للخرافات وباطل المعتقدات كافة : فالعدوّان

---

(٤) نقلاً عن بلامبينيون : دراسة عن مالبرانش ETUDE SUR MALEBRANCHE ، ص ٤٠

اللدودان لمالبرانش هما التبحر الذي يستعين بسلطة الثقات ، والخيال الذي يفرض نفسه بقوته . وفكره صُلب فلا تلين له قناة ، لا أمام بوسويه ولا أمام آرنو ؛ وكل مؤلفاته شرح متجدد باستمرار لأفكار واحدة .

يعتقد مالبرانش أن ما من شيء ، إذا تأملنا فيه كما ينبغي ، إلا ردَّنا إلى الله ؛ وتلك هي خلاصة فلسفته : فلسفة دينية في جوهرها ، أو بالأحرى فلسفة ترى أن الحياة بمقتضى العقل ليست إلا جزءاً من الحياة الدينية . فلننظر في أشهر دعاويه : فنظرية العلل الظرفية تبيِّن لنا أن فعل الله هو وحده الفعل الفعال ، وأننا نقع ضحية خداع خيالنا عندما نعزو فعالية ما ، أياً ما كانت ، إلى المخلوقات ؛ وبحسب نظرية الرؤية في الله ، فإن الله هو نورنا الأوحد بحيث أن ما من معرفة ، حتى وان تكن معرفة الأجسام المادية ، إلا وتضعنا على اتصال بالله وحده دون سواه ؛ ويعلِّمنا التأمل أن حب الذات لايبعد الانسان عن الله ، بل يقوده الى حب الله إذا كان مناراً . ومذهب مالبرانش أشبه ما يكون برجعة شاملة ، بها تشف لنا الأشياء ، متى ما وضحت للعقل ، عن تبعيتنا لله وحده دون سواه . يقول القديس أوغوسطينوس : « الله في كل مكان بتمامه ، ولهذا يمكننا أن نتذكره . والانسان يستذكر بما فيه الكفاية ليلتفت نحو الرب التفاته نحو النور الذي يمس منه الشغاف بصورة أو بأخرى حتى عندما يتناءى بنفسه عنه » . وقد كانت أشباه هذه الخواطر والأفكار موضوع تأملات مستديمة في جمعية الأوراتوار . وكان الأب اندريه مارتن (امبروزيوس فكتور) ، في كتابه **القديس أوغوسطينوس : في وجود الله وحقيقته** SANCTUS AUGUSTINUS : DE EXISTENTIA ET VERITATE DEI (١٦٥٣) ، قد جمع كل نصوص القديس حول تلك الحقيقة الأزلية ، المطابقة لله ، غير المخلوقة ، الفائقة الحد ، اللامتناهية ، الأعلى من كل عقل مخلوق ، التي كان في مستطاع البشر مع ذلك البلوغ اليها إما بقواعد الهندسة ، وإما بقواعد الاخلاق ؛ وقد عارض بهذه النظرية العقلية النظريةَ الحسيةَ التي كانت تطلب الحقيقة في الصور المحسوسة ، وتنفي

ان يكون في مقدور الانسان أن يبلغ في مضمار الأخلاق الى شيء اكثر من مجرد قواعد متغيرة وأن يمضي في مجال المعرفة الى ما بعد الأجسام وما يشابهها . .

لا وجود ، لدى أصحاب الذهنيات التي تنحو مثل هذا المنحى ، لحد دقيق يعيِّن أين ينتهي الفكر الفلسفي وأين تبدأ الحياة الدينية : إن الروح الأوغوسطينية للقديس بونافنتورا هي التي تعـاود انبعاثهـا هنا . وحتى نصدر حكماً صحيحاً على اندماج الحياة الدينية بالفلسفة هذا ، ينبغي أن نذهب بالفكر الى تلك القرابة بين الاوغوسطينية والديكارتية التي كان مضى زمن غير يسير على انعقاد صلتها عند صدور كتاب **البحث عن الحقيقة** (١٦٧٤) : فقد فصل ديكارت ، بقوة أكبر مما فعل القديس أوغوسطينوس ، العقل عن الحواس . وجعل مقر الحقيقة في العقل ، واستهل فلسفته بنوع من مران يعزل العقل عن العالم المحسوس ليدعه في مواجهة الله ومواجهة ذاته . صحيح أن مالبرانش ما كان يلقى ، في جمعية الأوراتوار ، كما يعتقد الكثيرون عن خطأ ، تعاطفاً عاماً مع ديكارت ؛ فقد كان رؤساؤها ، يوم انتسب اليها ، يتخذون كل الاحتياطات اللازمة لكي يكون مذهب أرسطو بين سائر المذاهب هو وحده الذي يُدرَّس فيها ، باعتباره « المذهب الوحيد العادي والضروري للتلاميذ[٥] » . لكن هذه الاحتياطات بالذات تثبت أنه كان ثمة تيار محبذ لوجهات نظر أفلاطون وديكارت المثالية . والشيء المحقق هو الإعجاب البالغ الذي كان مالبرانش يكنّه لديكارت : فقد سحب ، في عام ١٦٧٣ ، توقيعه الذي كان مهر به ، مع سائر أعضاء جمعية الأوراتوار ، الكتاب المعادي لديكارت[٦] .

---

(٥) نقلاً عن ج . غوييه : دعوة مالبرانش LA VOCATION DE MALEBRANCHE ، ص ٥٣ .

(٦) هو الكتاب الذي فرض اليسوعيون توقيعه على الاوراتويين من أصدقاء ديكارت . انظر ص ١٣٦ . «م» .

على أنه هجر مع ذلك عدداً لا بأس به من المذاهب الديكارتية ؛ فقد نفى أن يكون الله خالق الحقائق الأزلية ، وأن يكون للانسان فكرة عن الله ، وأن يكون له فكرة واضحة ومتميزة عن نفسه ، وأن يكون النفس والجسم متحدين بتفاعل متبادل . ونستطيع من الآن أن نلاحظ كم تتفق ضروب النفي هذه مع الروح العام للأوغوسطينية : فالحقيقة غير مخلوقة ولامتناهية،وارتباط النفس بالله مباشر،والله غير قابل لأن يُمثَّل بفكرة، ولسنا نلقى في أنفسنا غير الظلمة عندما ننطوي على أنفسنا . لكنها تتفق بالمقدار نفسه أيضاً ، من جهة أخرى ، مع سمة عامة كنا لحظناها في تطور الديكارتية ؛ فالنمط الوحيد للفكرة الواضحة والمتميزة هو معنى الامتداد ، الذي هو بمثابة الأساس للنزعة الآلية في الطبيعيات : فكل ما ليس هو بامتداد أو عدد لا يدخل ضمن اختصاص العقل البشري.تلك هي وجهة نظر مالبرانش التي عبر عنها ، بمنتهى الوضوح ، في أواخر حياته عندما قَيَّم مجمل أعماله وقال معارضاً سبينوزا: «أن نبرهن فهذا معناه أن نضع فكرة واضحة وأن نستخلص منها ببداهة ما تنطوي عليه هذه الفكرة إياها وجوباً ، **ولسنا نملك ، على ما يخيل إلي ، من فكرات واضحة بما فيه الكفاية للقيام ببراهين غير فكرة الامتداد وفكرة الأعداد** . فحتى النفس لا تملك أن تعرف نفسها ؛ وكل ما هو في متاحها حس باطني بنفسها وبأحوالها . وبما أنها متناهية ، فإنها لأشد عجزاً بعد عن معرفة صفات اللامتناهي ... وأما في ما يتصل بي ، فإني لا أبني إلا على عقائد الايمان في الأشياء التي تخصه ، لأنني متيقن لألف سبب وسبب من أنها موضوعة وضعاً مكيناً ؛ ولئن اكتشفت حقيقة لاهوتية ما ، فإنما أدين بذلك بصورة رئيسية لتلك العقائد[7] » . هـانحنذا قد أُخْطِرْنا حسب الأصول : فليس ثمة ، خارج نطاق الرياضيات والطبيعيات ، شيء قابل للبرهان ، لأننا لا

---

(٧) رسالته الى ميران ، في كوزان : شذرات من الفلسفة الديكارتية FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE ، ص ٣٤٥ .

نملك أي فكرة واضحة نسند اليها براهيننا ؛ وهذا نقيض ما ذهب اليه لايبنتــز ، الذي كان راسخ الاقتناع بأن الحقائق الميتافيزيقية قابلة للبرهان .

قد يتراءى لنا أن فكر مالبرانش سيطالعنا ، ترتيباً على ذلك ، بمظهر مزدوج ، تبعاً للمتكلم : أهو مالبرانش اللاهوتي الذي يتحرى ، مستلهماً عقائد الايمان ، عن البنية الإلهية للطبيعة والنعمة ، أم مالبرانش العالم الذي يبحث في الطبيعيات والرياضيات ؟ لكن الأمر ليس بمثل هذه البساطة : فنحن نعلم أن المأخذ الرئيسي الذي أخذه على مالبرانش معاصروه اللاهوتيون ، من أمثال آرنو أو بوسويه أو فينيلون ، أنه اختص العقل بنصيب أكبر مما ينبغي . ومنذ عام ١٦٧١ ، نصحه روهو بألا يجرح مشاعر الناس بظهوره بمظهر MISCERE SACRA PROFANIS[٨] .

لكن هذا المأخذ لا يعود بذي معنى إذا جعلنا منطلقنا وجهة نظر مالبرانش بالذات . فكل النظر الفلسفي والديني لدى مالبرانش تحكمه الدعوى التالية : إن العقل ، أو الكلمة الداخلية التي تنير تأملات الرياضي والطبيعي ، هو هو **الكلمة** ، ابن الله الذي تجسد من أجل خلاص البشر والذي يوزع عليهم النعم الالهية . وتترجم هذه الهوية عن نفسها ، برغم الأسرار التي يعز على الذهن البشري فهمها ، بتشابه في الهيئة ، بنوع ما ، بين الحياة والفكر الدينيين وبين الحياة والفكر الفلسفيين . وتيقظ العالِم أشبه بصلاة يستجيب لها **الكلمة**[٩] بإنارة ذهنه بالحقيقة ، على نحو ما تأتي الصلاة بالنعمة . وطرائق الله في خلقه لا تختلف اختلافاً بيِّناً عن الطريقة المنهجية التي يتعقل بها الانسان الطبيعة ؛ كتب مالبرانش يقول: « حتى ننظر في ترتيب ونظام في خاصيات الامتداد ، ينبغي أن نبدأ ، نظير

---

(٨) من يخلط بين المقدسات والدنيويات . «م» .

(٩) آثرنا التذكير جرياً على ما جاء في فاتحة انجيل يوحنا : «في البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند الله ، وكان الكلمة الله ... والكلمة صار جسداً وحلّ فينا» . «م» .

ما فعل ديكارت،بأبسط علاقاتها وأن ننتقل من أكثرها بساطة إلى أكثرها تركيباً ، وما ذلك لأن هذه الطريقة أكثر بساطة ولأنها تساعد الذهن ، بل أيضاً لأن هذه الطريقة في فحص أفكارنا وعلاقاتها قمينة أكثر من غيرها بتعريفنا بفِعال الله ، ما دام الله يفعل دوماً في ترتيب ونظام وبالطرق الأكثر بساطة[١٠]» . وينبغي لنا ، من عبر نظرة شاملة ، أن نلحظ وحدة هوية الروح بين « الفلسفة الجديدة » والدين : « إن الفلسفة التي تسمى بالجديدة تطيح بجميع حجج الزنادقة بإقرارها أكبر مبادئها ، وهو المبدأ الذي يتفق أتم الاتفاق مع المبدأ الأول للدين المسيحي . فلئن كان الدين يعلِّمنا أنه لا وجود لغير إلهٍ حقٍ واحد ، فإن هذه الفلسفة تبيِّن لنا أنه لا وجود لغير علة حقيقية واحدة[١١] » .

لننظر في اقتضاب في أثر هذا الروح في لاهوته بحصر المعنى : فلهذا اللاهوت مبدآن ، متطابقان في صميمهما : الله لا يفعل إلا بإرادات عامة ، وفعله يكون بأبسط الطرق ؛ ومؤدَّى ذلك واحد وقولنا إن الله لا يمكن أن تكون له من مقاصد أخرى في أفعاله غير ذاته ؛ فهو متعين في كل شيء بـ « مجده » ولا يريد أن يظهر سوى صفاته . وواضحة للعيان نتائج هذا المبدأ : فاللاهوت المسيحي يسلِّم بالفعل ، على ما يظهر ، بعدد معلوم من إرادات « جزئية » بالمعنى الذي قال به مالبرانش : فالله ، مثلاً ، عزم على التجسد عقب خطيئة آدم ومن أجل افتداء الانسان ؛ والمعجزات ، التي تعاكس المسار العادي للطبيعة ، تفصح هي الأخرى في الظاهر عن إرادات جزئية؛والأمر بالمثل في ما يتصل بانتخاب اولئك الذين سيكتب لهم الخلاص بالنعمة . والحال أن مالبرانش يسعى ، من خلال طريقته في تعقل هذه العقائد ، الى تفسيرها ، بدون أن يسلم بوجود أية إرادة جزئية في

---

(١٠) البحث عن الحقيقة ، الكتاب السادس ، القسم الثاني ، الفصل الرابع ، طبعة بوييه ، م ٢ ، ص ٧٢ .

(١١) البحث عن الحقيقة ، ك ٦ ، ق ٢ ، ف ٣ ، ص ٦٨

الله : فالخلق ، مثلاً ، بالإضافة إلى الله مسألة حد أعلى وحد أدنى · وبيت القصيد الحصول على أكبر مفعول بأبسط الطرق ، مما يستبعد كل غاية جزئية . وتجسد ابن الله مستقل عن افتداء الانسان · فالافتداء نتيجته لا غايته · وما كان التجسد إلا ليحدث حتى ولو لم يخطىء آدم ، لأن العالم ما كان ، لولاه ، إلا ليكون نتاجاً غير جدير بالله . والمعجزات نفسها تندرج في النظام بمعنى أنها تندرج ، وهي موضوعات إرادة جزئية باعتبار قوانين الطبيعة ، في القوانين الأكثر عمومية لملكوت النعمة . ذلك (وهذا أكثر ما أثار لاهوتيي عصره) أن النعمة لها ، هي الأخرى ، قوانينها : فمن المشين التسليم بأن **ملكوت النعمة** كان منوطاً بخطيئة آدم ، وبأن الله شاء عالماً ، تكون إحدى نتائجه الخطيئة ، كيما يقيم **ملكوت النعمة** : بل أراد على العكس من ذلك ملكوت النعمة هذا ، مُلك المسيح هذا ، إرادة عامة مطلقة ، تتبع لها حتى الإرادة التي أحدث بمقتضاها الطبيعة .

واضح للعيان إذن منحى مالبرانش : تجريد المسيحية من كل ما يجعل من رؤية الكون قصة بالمعنى الحقيقي للكلمة ، بمبادأتها التي لا يمكن توقعها ، وكل ما يجعل منها تاريخاً واقعياً بحوادثه : وهذا ليس بغرض تذويبها ، كما رأينا المسيحية تفعل ذلك تكراراً ، في ميتافيزيقا تغدو فيها أحداث القصة المقدسة آناء ضرورية في مسار وجود إلهي ، ولا يمكن فيها تمييز العلم الطبيعي من العلم الالهي ؛ وإنما بغرض إدخال الروح الديكارتي عليها ، هذا الروح الذي لا يرى في صميم الوجود سوى عقل فاعل وفق منهج وحسب مبادأته الخاصة ، والذي يعرف كيف يفرز على حدة الأفكار الواضحة والمتميزة التي ستزوِّد الانسان بطبيعيات مستقلة عن اللاهوت .

تبقى صعوبة قائمة : فالخطيئة الأصلية ، التي بدلت ، بموجب الايمان المسيحي ، شروط حياة الطبيعة البشرية ، أليست واحدة من تلك المبادآت التي لا يمكن توقعها ولا تندرج في عداد النظام ؟

إن دراسة النفس محكومة بتمامها لدى مالبرانش ، من البداية ،

بعقيدة الخطيئة الأصلية ؛ وقد نسيء جداً فهمه اذا لم نكن نعرف أنه كانت تمثُّل على الدوام في ذهنه فكرة علمين متمايزين للنفس علم نفس آدم قبل الخطيئة ، وعلم نفس آدم بعد الخطيئة ، وهو علم نفسنا نحن . وهذا الأخير يتميز بالتبعية التي يضرب الجسم نطاقها على النفس التي تغدو ، والحالة هذه ، ألعوبة الخيال والانفعالات . وتلكم هي التبعية التي نختبرها يومياً والتي يصفها **البحث عن الحقيقة** في تفصيلها . والحال أن العقل يفيدنا أن هذه التبعية مضادة للنظام ، لأن النفس أعلى من الجسم كمالاً . فالجسم هو الذي ينبغي عليه في الحالة السوية أن يطيع النفس . وهكذا « تثبت لنا التجربة بقدر كافٍ أن الأشياء ليست على الإطلاق كما يفيدنا عقلنا أنها ينبغي أن تكون ، ومن السخف أن نتفلسف ضد التجربة » . وخطيئة آدم وعقيدة توريثها للبشر قاطبة هما وحدهما اللتان تفسران علم النفس المقلوب وغير السوي الذي هو علم نفسنا نحن . وسيطرة الجسم هي نتيجة الخطيئة . بيد أن الخطيئة لم تغير مع ذلك شيئاً في النظام ، وسوف يبيِّن مالبرانش أن ذلك الانقلاب هو نتيجة القوانين الكلية ذاتها ، بدون أن يقتضي ذلك من الله أن يغير سلوكه إزاء الانسان بعد الخطيئة .

(٣)

الطبيعة البشرية

يسلِّم مالبرانش بأن في النفس ملكات تعود اليها بمعزل عن أية صلة لها بالجسم ، وهي : **الفهم** ، أي القدرة على استقبال الأفكار ، **والميل** ، وهو أشبه بالحركة الطبيعية للنفس . وبما أننا لا نملك فكرة واضحة ومتميزة عن النفس ، فليس من سبيل الى تعقل هاتين الملكتين إلا بالمشابهة مع كيفيات الامتداد ، الموضوع الوحيد لفكرة واضحة ومتميزة ؛ فالفهم للنفس هو كالشكل للجسم ، والميل للنفس هو كالحركة للجسم . وقبل الخطيئة وبعدها على حد سواء ، لا تعمل هاتان الملكتان بدون أن

تصاحبهما بعض تحولات في النفس مردها الى اتحادها بالجسم . ولا يكون ثمة تعقل أبداً بدون أن تصاحبه صور آتية من الحواس ، مثلما لا وجود لميول بدون انفعالات ، على اعتبار أن الانفعالات للميول هي كالحواس للفهم الخالص . والميول واحدة لدى الجميع ، مثلها مثل الفهم ؛ وبالمقابل تتنوع الانفعالات ، كما الأحاسيس ، تنوعاً هائلاً حسب الأفراد . وقبل الخطيئة ، يكون الخيال في خدمة الفهم ، كما تكون الانفعالات في خدمة الميول التي بقيت مستقيمة . ومعلوم أن الصورة(١٢) كان لها ، في علم النفس الديكارتي ، دور مزدوج : فتارة تكون علة للخطأ ، كما عندما تخدعنا حواسنا حول مسافة الشمس ؛ وطوراً تكون مساعداً للعقل الذي يستخدم ، مثلاً ، خطوطاً مستقيمة ليمثل كميات مجردة ؛ ومالبرانش يرجع الى حالة كانت فيها صور الخيال ، قبل السقوط ، مساعدة على الدوام ، وكان فيها الانسان قادراً على توجيه انتباهه وفق إرادته ، وبالتالي على تنحية الأحاسيس غير المفيدة أو المؤذية .

والأمر بالمثل بالنسبة الى الانفعالات : فالانفعال يفترض قبله تعيناً للميل أو إرادة باتجاه موضوع يصوره الفهم لها صالحاً ، أو باتجاه الموضوع النقيض للموضوع الذي يصوره الفهم لها طالحاً ، وهو تعيين تصاحبه مشاعر حب أو رغبة أو نفور .وعندئذ فحسب يتولد الانفعال ؛ فبفضل اتحاد النفس والجسم ، تتحرك الأرواح الحيوانية على نحو تضع معه الجسم في الوضع الواجب للانضمام الى الخير أو لتحاشي الشر ؛ ومن هذه الحركة يتولد في النفس تأثر تصاحبه مشاعر حب أو كره أشد حدة بكثير من المشاعر التي تواكب الميل المحض ؛ الانفعالات إذن من نظام الطبيعة ؛ ولم يكن لها ، قبل الخطيئة ، من دور آخر غير تعزيز الميول المستقيمة ، لكنها ستعزز كذلك ، وبمقتضى القوانين ذاتها ، الميول التي أمست خبيثة وفاسدة .

---

(١٢) هي صورة الخيال او الأخيولة او الانطباعة الذهنية . «م» .

لا تخلق الخطيئة إذن اتحاد النفس والجسم ، الذي تبقى قوانينه هي هي قبل السقوط وبعده ؛ ولكن يكون من نتيجة الخطيئة قلب هذا الاتحاد الى تبعية . يلزم عن ذلك أن الفهم ، وان لم يشارك في الخطيئة ، التي هي نتيجة للمبادأة الحرة للارادة ، سيلحقه منها أذى ، وذلك بقدر ما أن ممارسته منوطة بالانتباه ، وهو من ملكات الارادة ؛ فبدون أن يخسر الفهم شيئاً من أفكاره الواضحة والمتميزة ، فسيغرق باستمرار تحت طفح صور الخيال . وهذه الحالة هي التي يصفها مالبرانش في **البحث عن الحقيقة** ، الذي كرّس خمساً من مقالاته الست للتحري عن علل الأخطاء في الحواس ، والمخيلة ، والفهم ، والميول ، والانفعالات .

إن الانسان يخضِع للحواس أحكامه على الأشياء المادية ؛ فيعتقد خطأ أن الحواس تعطيه الكيفيات الواقعية للأشياء ، على حين أنها لا تزيد على أن تعبر عن علاقات الأشياء بجسمنا بالذات. والخيال تابع في المقام الأول لبنية الدماغ ؛ فإذا كانت الألياف مفرطة في رقتها ورهافتها ، كما لدى النساء ، حالت دون اشتغال الذهن ، لأنها لا تستطيع مقاومة غزو الصور الخيالية ؛ وألياف الشيوخ ، اليابسة أكثر مما ينبغي ، لا تسمح للصور الجديدة بأن تتثبت ؛ فالشيخ يهيمن عليه ماضيه . ويتبع الخيال ايضاً للخاصيات المستفادة من قبل الدماغ : فالأرواح الحيوانية تسلك بمزيد من اليسر الطرق التي سلكتها من قبل : ومن هنا كان ذلك الضرب من القصور الفكري الذي يوهمنا بأننا نتعرف في الأشياء الجديدة تلك التي نعرفها من قبل ؛ ومن هنا كان ذلك الاحترام الخُلقي للعصور القديمة ، المبني على الانطباعات الأولى والمتعذر امحاؤها للتربية . وأخيراً ، فإن صاحب الخيال الضعيف من الناس يكون تابعاً لذوي الخيال القوي منهم ؛ فهو يسير في ركاب الشعراء ، والخطباء ، والكتاب ، والقصاصين ، الذين يفرضون عليه الأخاييل والمعتقدات . وللفهم أيضاً أخطاؤه ، وذلك عندما لا يتحكم بالأخاييل ؛ وتتمثل الأخطاء في المقام الأول في إجراء تجريدات ، وفي إقحام شتى صنـوف القدرات والقوى الخفية على الأشياء ، وهو ما

يسد لدى المدرسيين مسد التفسير .

أما الميل ففساده ، من جراء الخطيئة الأصلية ، أساس أخطائنا قاطبة . والميل ، والإرادة ، والحب ، عند مالبرانش ، كل واحد : فحركة النفس هذه لا تُتعقَّل، مثلها مثل أي ملكة أخرى من ملكات النفس ، بفكرة واضحة ومتميزة ؛ بيد أننا نستطيع أن نفهم ألا يكون الله ، الكائنة غايته في ذاته ، قد أعطى النفس من اندفاع إلا نحو النظام الكلي ، نحو الخير بصفة عامة . « إن الرغبة في الغبطة الصورية أو في اللذة بصفة عامة هي أساس الإرادة أو ماهيتها من حيث قدرة هذه الإرادة على أن تحب الخير » . وهذا الاندفاع يحوي في ذاته حب الذات . « يريدنا الله أن نريد كمال وجودنا بسائق حبه الذي لا يُقهر للنظام الثابت » . وقد وقف مالبرانش ، في المساجلات اللاهوتية التي دارت حول مذهب الطمأنينة ، موقفاً معارضاً سافراً من أنصار الحب المتجرد الذين زعموا أن الحب الحقيقي لله يستبعد حب الذات . فحب الله مؤثَّل الجذور ، على العكس من ذلك ، في حب الذات . « عن طريق هذا الحب [الطبيعي الذي يضعه الله في أناي لأناي] ، واذا ما أحسنت استعماله ، فإنني ، بدلاً من أن أعجب نفسي نظير حكيم الرواقيين،لا أبحث إلا عنه هو،ولا أنزع إلا نحوه هو».والاستعمال السيء لهذا الحب هو على وجه التعيين الخطيئة : فبما أن الله أعطى الانسان حركة تحدو به نحو الخير الكلي ، فإنه يحوز دوماً قوة كافية ليجاوز الخيور الجزئية التي تقدمها له ملكة فهمه ؛ لكن لنفرض أنه أوقف إرادته عند هذا الخير الجزئي أو ذاك ، فعندئذ يقارف خطيئة : الخطيئة إذن ضرب من خور في الإرادة التي لا تستعمل كامل قدرتها : وعندئذ يحل محل الحب الحقيقي للذات العجب بالذات والنهم الى الملذات الحسية : فيحوِّل الانسان نحو خير جزئي القوة التي أُعطيها للخير الكلي. والانسان حر في اتباع الاندفاع الذي بثه الله فيه ؛ ولكنه حر أيضاً في إيقافه والانحراف به : وفي أي من الحالتين لا تكون هذه الحرية خلقاً لقوة ؛ إذ من المعلوم أن انحراف الحركة لا يتطلب، في العلم الطبيعي الديكارتي، أي قوة إضافية.

في عداد هذه الميول المنحرفة ، المولِّدة للأخطاء ، تمثُل في المقام الاول الرغبة في العلم التي تحدو بنا الى مجاوزة حدود عقلنا ، والرغبة في الظهور بمظهر العلماء التي تولِّد فينا حب المفارقة والمناقضة ، وكذلك الصداقات الخاصة التي تجعلنا نوافق بلا نقد على آراء الآخرين .

إن عقيدة الخطيئة الأصلية تتيح إذن لمالبرانش، في ظل غياب فكرة واضحة ومتميزة عن النفس ، أن يصل ، في علم النفس ، الى نتيجة مماثلة لتلك التي يصل اليها ديكارت في علم الطبيعة . فعن طريق فكرة الامتداد الواضحة والمتميزة أحلّ ديكارت محل تداخل الكيفيات المحسوسة وتشابكها طبيعيات آلية يجري الذهن تحرياته فيها في نظام: فعن طريق عقيدة الخطيئة الأصلية يرجع مالبرانش ، ليفهم التعقيدات المشوِّشة لحياتنا الداخلية ، الى علم نفس سوي تُعرَّف فيه علاقات النفس بالله وبالجسم وفق نظام الأشياء الطبيعي : فتكون النفس في هذه الحال تابعة لله ويكون الجسم تابعاً لها . هكذا تفيده هذه العقيدة ، مثلها مثل سائر عقائد الايمان ، في إدخال النظام والعقل على تأويله للكون .

بهذا التصور للطبيعة البشرية ترتبط كامل الارتباط نظريته في الأخلاق . « إن الأخلاق المبرهن عليها والمفسَّرة بالمبادىء هي لمعرفة الانسان كمعرفة الخطوط المنحنية لمعرفة الخطوط المستقيمة » ، أي هي لها مثلما ابولونيوس وأرخميدس لإقليدس . فالرياضيات يكمن مصدرها في نسب المقادير التي يعاينها الذهن في **الكلمة** الالهي ؛ والأخلاق تُشتق من معاينة نسب الكمال ، التي تضاهي في ثباتها ويقينيتها نسب المقادير : فأنا أستطيع أن أدرك بقدر متماثل من الوضوح أن ٢ + ٢ = ٤ ، وأن الروح أعلى من المادة ، أو أن الحيوان أنفس قيمة من الحجر وأبخس قيمة من الانسان . ونقطة انطلاق الفضيلة الخلقية جهد انتباهيٌّ ، تجعله الخطيئة عسيراً وربما كان مستحيلاً بدون النعمة ، يتيح لنا أن نرى النظام الثابت للكمالات ، وأن نطابق سلوكنا معه ، مثلما يطابق الله سلوكه معه ؛ والصعوبة إنما تتمثل في أن « نعلق تصديقنا دوماً الى أن يظهر النور » .

ولن يكون فعل من الأفعال حميداً ولن يبررنا أمام الله إلا اذا كنا أنجزناه حباً بالنظام ، وبنيناه على معاينة نسب الكمال . وحب النظام مشترك بين الناس كافة ، ويبقى قائماً حتى لدى كبار الخطأة ؛ إذن فرؤيتنا للنظام هي التي تغدو مستحيلة نتيجة لفساد حواسنا ؛ والتأمل الداخلي ، وما يستتبعه من تعليق للفعل ، هو وحده الذي يمكن أن يتصدى لهذا الفساد .

الفضائل الرئيسية هي إذن قوة الذهن وحريته ؛ وقوام هذه القوة « أن نشتغل بالذهن لنكسب حياة الذهن» ، فلا ندع العاطفة تقودنا ، بل نجهد للبلوغ الى أفكار واضحة ؛ وقوام تلك الحرية أن نسمع من كل جهة وصوب أحكام الناس ثم « ننكفىء على أنفسنا في كل لحظة وآن لنسمع ما إذا كانت الحقيقة الداخلية تنطق باللغة نفسها » . وهذه فضائل مباينة جداً لفضائل الوثنيين الكاذبة : « إن من يتحمل الاهانات التي توجَّه إليه لا يكون في غالب من الأحيان لا معتدلاً ولا صابراً . وإنما كسله هو الذي يجنح به الى الجمود ، وكبرياؤه الرواقية هي التي تعزيه » . واعتقاد مالبرانش الصميم أن جهد الإرادة مستحيل بدون التأمل في النظام ، مثلما يبقى كل عمل الفهم ، في العلوم ، عادم الخصوبة بدون المنهج .

(٤)

العلل الظرفية

رأينا أن كثرة من الديكارتيين توصلوا ، قبل مالبرانش ، الى نظرية العلل الظرفية . فاعتبار الجسم الطبيعي مطابقاً للامتداد المحض كان مؤداه أن القوة المحرِّكة لا تعود الى الجسم ، لأنها غير متضمِّنة في معنى الامتداد : وبالفعل ، إن ديكارت يضع في الله العلة الأولى للحركة ، وإذ يأخذ بدعوى الخلق المتواصل يسلِّم بأن هذا الفعل الالهي لا بد أن يتجدد في كل آن من آناء الزمن . ومن جهة أخرى ، فإن الأحوال في الجوهر (الفكرة أو الشعور في الفكر ، الحركة في الامتداد) تتضمن دوماً

الجوهر ، لكن الجوهر لا يتضمن أبداً الوجود الفعلي لهذا الحال أو ذاك ؛ مرد هذا الوجود إذن الى علة فاعلية غريبة عن الجوهر ؛ فهذا الأخير (خلافاً لجوهر أرسطو أو لايبنتز) يستقبل أحواله بدون أن ينتجها . أخيراً ، فإن تمايز النفس والجسم ، كما يصوره ديكارت ، يجعل كل نوع من التفاعل بين هذين الجوهرين غير معقول ، والمطابقة القائمة بينهما ، في الأحاسيس ، أو في الانفعالات ، أو في الفعل الإرادي ، تقتضي الاستعانة بعلة أعلى منهما كليهما . وبمزيد من العمق بعد ، ينبغي القول إن نمط المعقولية الرياضية يتمثل في نسب ثابتة لا تحتوي في ذاتها فكرة أي قدرة فعالة .

بجميع هذه الأسباب احتج مالبرانش لتسفيه الاعتقاد العامي بقدرات فعالة في المخلوقات . ذلك أننا لا نستطيع أن نحكم على شيء إلا بفكرته ، ومن الواضح أن الامتداد لا يبطن أي قوة محرِّكة أو أي قوة قادرة على إحداث الأحوال في النفس . غير أن مالبرانش يمضي الى أبعد من ذلك في تحليله : فهو إذ ينظر في فكرة العلة الفاعلية أو القدرة على الفعل في ذاتها يبينٍ أن هذا المعنى يحتوي على شيء ما إلهي ؛ ذلك أن « العلة الحقيقية علة يدرك الذهن وجود ارتباط ضروري بينها وبين معلولها » . والحال أن ذلك لا يصدق إلا على إرادة موجود كلي القدرة . والواقع أن كل علية حقيقية خلاقة : فالقول بأن الجسم يمكن أن ينتقل من حال الى حال بقوته الخاصة يعدل القول بأنه قادر على خلق نفسه بأحوال مغايرة لتلك التي أراد الله أن يعطيه إيّاها .

الاعتقاد بفعالية العلل الطبيعية هو إذن أصل الوثنية التي لا يعدو مذهب أرسطو أن يكون صورة من صورها . ولنلاحظ أن مالبرانش يستطيع ، بفضل هذا التحليل وحده ، أن ينفي كل علية فعالة في النفس ، بالرغم من أنه لا يحوز فكرة واضحة عن هذا الجوهر ؛ بل إنه يمضي الى أبعد بكثير من المتقدمين عليه ، فينكر عليها لا كل قدرة على الجسم فحسب ، بل كذلك كل قدرة على نفسها (رأينا آنفاً ان الحرية ليست قدرة

حقة للنفس) ؛ وعلى هذا النحو يكون قد وضع على مستوى واحد المطلب الفلسفي للمعقولية والتصور الديني عن عجز المخلوق .

ان القول بأن الله وحده علة فعالة ليس هو بعد نظرية العلل الظرفية ، وانما شرطها . فمثل هذا القول ، لدى المتكلمين المسلمين من القرن التاسع[١٣] ، كان يقحم على الكون الانقطاع والاعتساف . لكن إله مالبرانش إله يحب النظام ويسلك أبسط الطرق ؛ ومن ثم فإنه سيفعل بأوامر ثابتة ، وبموجب قوانين كلية . وهذه القوانين ستنتج ، فضلاً عن ذلك ، نتائج بالغة التنوع ، مثلها مثل الدالة الرياضية التي ، إذ تبقى مطابقة لنفسها على الدوام ، تتخذ قيماً متباينة بقدر ما يُعطى المتغيِّر من قيم . والمتغيِّر هنا هو هذا الحدث الجزئي أو ذاك ، وعلى سبيل المثال تلاقي جسمين عند تصادمهما في هذه الشروط أو تلك : والثابتة هي قوانين انتقال الحركات التي ، بموجبها ، يتعين على الأجسام ، في لحظة بعينها ، أن تتخذ سرعات محددة واتجاهاً محدداً : وعندئذ يقال إن التصادم هو **العلة الظرفية** أو **الطبيعية** للحركة . ليست **العلة الطبيعية** إذن علة فعلية وحقيقية ، وانما فقط علة ظرفية تحدو بصانع الطبيعة أن يفعل على هذا النحو أو ذاك ، وفي هذا التلاقي أو ذاك : فالله يكيِّف باستمرار فعالية فعله مع حالة مخلوقه : وهذا كل ما تطلبه التجربة ، التي لا تقتضي على الاطلاق قدرة فعل في الطبيعة ، وانما تستلزم فقط ارتباطاً ثابتاً بين أحوالها .

من الواضح أن التجربة لازمة لا غنى عنها لاستكشاف هذا الارتباط الثابت . فالقول بأن للّـه إرادة ثابتة لا يعني ، بعد ، بيان ما كنه هذه الإرادة . لقد كانت هذه القوانين تُستنتج ، لدى ديكارت ، من قاعدة انحفاظ الحركة ، تلك القاعدة التي كانت تستند هي نفسها الى مبدأ يقول إن « فعل الخالق لا بد أن يحمل طابع ثباته » . على أن مالبرانش يقول : « لقد أقنعتنا التجربة أن السيد ديكارت قد أخطأ ، لا لأن المبدأ

---

(١٣) انظر الكتاب الثالث ، **العصر الوسيط والنهضة** ، ص ١١٦ .

الميتافيزيقي لرأيه كاذب ، بل لأن النتيجة التي استخلصها منه ليست حقيقية ، وان بدت للوهلة الاولى قريبة جداً من الحق »[١٤] . وهكذا أبدل مالبرانش في عام ١٦٩٨ ، بناء على انتقادات لايبنتز ، قوانين التصادم التي كان أسندها ، في الصيغة الاولى لكتاب **البحث عن الحقيقة** ، الى مبدأ انحفاظ الحركة.

يرتبط مفهوم العلة الظرفية ارتباطاً وثيقاً إذن ، لدى مالبرانش ، بمفهوم القانون ؛ فعندما يقول مالبرانش ، في معرض كلامه عن اتحاد النفس والجسم ، إن الله قرر أن تقوم في الجسم ، في الإحساس أو في الانفعال ، أحوال معينة ، تكون بمثابة علل ظرفية لبعض أحوال النفس ، أو أن تتشكل ، في الإرادة ، خاطرات معينة ، تكون بمثابة علل ظرفية لبعض الحركات ، فإنما يقول حكماً بوجود قوانين لاتحاد النفس والجسم ، وهذه القوانين هي التي يسعى الى تعيينها في المباحث السيكولوجية ، العظيمة الاهمية في كتاباته . بل أكثر من ذلك : فالخاطرة هي ، في النفس ، علة ظرفية لخاطرة أخرى ، ومن ثم فإن في النفس ايضاً قوانين ثابتة : ومن جملة هذه القوانين يعيِّن مالبرانش قانوناً واحداً ، هو ذاك الذي يوجب أن يترافق الجهد الانتباهي بإدراك أفكار واضحة . وأخيراً ، ما من انسان يكون ، في ما يتصل بموضوع النعمة ، مبرراً بذاته ، وانما بمقتضى الاستحقاق الذي خلعته عليه النعمة : غير أن أفعاله (الصلوات أو حسنات أعماله) هي الظروف أو المناسبات التي منحها الله تلك النعمة بموجب قوانين معينة ، مجهولة منا أصلاً .

إن المذهب الظرفي ، بدلاً من أن يفترض « معجزة دائمة » ، بحسبِ ما أخذه لايبنتز عليه ، لا يقبل في الواقع انفصالاً عن حتمية تعيِّن قوانينُها ، في صرامة ، سلسلةَ الاحداث[١٥] .

---

(١٤) **البحث عن الحقيقة** ، م ٢ ، ص ٣٩٧ .

(١٥) النصوص الرئيسية في : **البحث عن الحقيقة** ، الايضاح الخامس عشر ، م ٢ ، ص =

(٥)
طبيعة المعرفة
والرؤية في الله

ما من فلسفة استوحيت من ديكارت إلا عالجت « أجناس المعرفة » ؛ لكن اذ كانت الفكرة الواضحة والمتميزة تُعد ، على نحو ما فعل سبينوزا ، نموذج المعرفة الكاملة ، كانت كل معرفة أخرى تُعتبر فكرة غامضة ومختلطة . وبصدد هذه النقطة ، جدَّد مالبرانش تجديداً مرموقاً ؛ فنحن لا نلتقي لديه لا مفهوم الفكرة الغامضة والمختلطة ، ولا الدعوى القائلة إن كل ما لا يُعرف بفكرة واضحة ومتميزة تكون معرفته غامضة ومختلطة ؛ وانما كل ما لا يُعرف بفكرة واضحة ومتميزة لا يُعرف على الاطلاق بالفكرة . وفي هذا انتقاد ضمني للديكارتية ، يفترض معنى للفكرة مبايناً جداً لمعناها عند ديكارت : فعند ديكارت ، كانت الأفكار « خيالات » الاشياء ، تحوي « موضوعياً » ، ما تحويه الأشياء « صورياً » ، على اعتبار أن الوجود الموضوعي أدنى درجة من الوجود الصوري . أما مالبرانش فقد أشاح عن مثل هذا التمييز الذي بدا له غامضاً ؛ فالمعنى الوحيد الذي يعطيه للفظة **الفكرة** IDÉE ، هو المعنى الافلاطوني كمثال ونموذج أصلي ؛ وانما بهذا المعنى فقط تمثل الافكارُ الأشياءَ ، مما يوجب أن نحكم على الأشياء بأفكارها .ولقد بات محتوماً مذَّاك ان يسلِّم مالبرانش بثلاث كيفيات في المعرفة لا تقع على خط واحد : معرفة الأشياء بذاتها ، من قبيل معرفتنا بـالله ؛ إذ من البدهي أن الله ليس له نموذج أصلي ، واللامتناهي لا يمكن أن يُرى إلا في ذاته ؛ والمعرفة بالشعور أو بالحس الداخلي ، أي معرفتنا « بجميع الأشياء التي لا تتميز عن ذاتنا » ، وهي

= ٤٣٥ ؛ الكتاب الرابع ، القسم الثاني ، الفصل الثالث ؛ **التاملات المسيحية** ، ك ٥ و ٦ ؛ **احاديث في ما بعد الطبيعة والدين** ، ك ٧ .

المعرفة الوحيدة المتاحة لنا بنفسنا ؛ وأخيراً ، معرفتنا بالأشياء بأفكارها ، وهي معرفة تصلح حصراً للأشياء المباينة لنا وغير القابلة لأن تُعرف بذاتها ؛ وتلك هي معرفتنا بأجسام الطبيعة ؛ ولكن ليكن مفهوماً لنا جيداً أن معرفة الأجسام التي يتكلم عنها مالبرانش هنا ليست هي المعرفة العقلية للعالم بالطبيعيات ، وانما الادراك العامي للأجسام الخارجية .

إذا كانت الأفكار هي النماذج الأصلية للاشياء التي تمثلها ، فقد كان من المحتم أن يصل مالبرانش الى الدعوى الشهيرة ، دعوى **الرؤية في الله** VISION EN DIEU : فالأفكار لا يمكن ، بالفعل ، أن تكون تلك الصور المرفرفة التي جعل منها ديموقريطس وسيطاً بين الجسم والنفس . وليست الأفكار كذلك من مخلوقات النفس ؛ ذلك لأن الفكرة تتبدى لنا ، حالما لا نعود أسرى الحواس ، واقعاً اكثر حقيقية بكثير من الشيء المادي الذي تمثله : فإن لها خاصيات ، يستكشفها الذهن فيها ، وهي بنوع ما تقاومه ؛ وفكرة المربع وفكرة المكعب شيئان مختلفان واقعياً ؛ وأما من يربط هذه الواقعات بفعل خلاّق للذهن ، فإنما يكون قلَّد هذا الاخير كلية قدرة الله . ومن المتعذر ايضاً القول إن تلك الافكار فطرية في النفس ؛ إذ أنها تتبدى للنفس ، في منظومة إدراكاتنا ، واحدة تلو الأخرى ؛ وحتى لو فرضنا أنها تكون جميعها ماثلة فيها ، فلا بد أيضاً من التسليم للنفس بالقدرة على الاختيار في هذا السديم . يبقى هناك ، بعد الاستبعاد والحذف ، فرض وحيد ممكن ، وهو أن نُرى الأفكار في الله : فالله يحوز في ذاته،بالفعل،أفكار جميع الموجودات التي خلقها؛زد على ذلك أن النفس البشرية متحدة اتحاداً مباشراً بالله ،وهي لا تدرك أبدا الوجود الجزئي والمتعين إلا على أنه تحديد في الوجود اللامتناهي ؛ وأخيراً ، إن الله يفعل بأبسط الطرق بكشفه لنا فيه عن فكرة جسم خارجي بمناسبة الانطباع الذي يحدثه هذا الجسم ، خارجياً ، في جسمي بالذات .

لقد كانت الرؤية في الله موضوعاً لمساجلة حامية مع الدّيكارتيَيْن : آرنو وريجيس ؛ إذ أن انتقاد مالبرانش هنا إنما يتم باسم ديكارت دوماً .

فدعاوى مالبرانش حول النعمة ما كانت تقع موقعاً حسناً من نفس آرنو ؛ ومع أن مالبرانش أطلعه على نص **كتاب الطبيعة والنعمة** (١٦٨٠) في السنة السابقة ، فإنه تركه بلا جواب ؛ ولم يبدأ سجاله ضد الرؤية في الله إلا بكتاب **في الافكار الصادقة والكاذبة** (١٦٨٣) ؛ وفي عام ١٦٨٥ فحسب تصدى لمذهب النعمة . أما ريجيس ،فإذ انتصر في كتابه **مذهب الفلسفة** لرأي آرنو ، فقد ثار نقاش حول الأفكار بينه وبين مالبرانش في سنة ١٦٩٤ . وفي السلسلة الطويلة من الردود ومن الردود على الردود تتكرر ، غالباً ، الحجج نفسها . وقد اتفق مالبرانش وخصومه على مسلمة كان مصدرها ديكارت ؛ ويصوغها آرنو على النحو الآتي : « من الحق جداً أن أفكارنا [لا الأجسام] هي التي نراها مباشرة وهي الموضوع المباشر لفكرنا » . فما كان ليخطر في بال أحد أن ينفي أن تكون معرفة الأجسام تتم بالفكرة . بل كان بيت القصيد فقط تعيين طبيعة هذه الافكار وأصلها . وبحسب ما ارتأى آرنو ، فإن فكرة موضوع من الموضوعات لا تختلف عن إدراك النفس له ؛ فالموضوع المعروف مطابق للفعل الذي به يُعرف ؛ وهذا الشيء الواحد الذي هو الادراك ـ الفكرة له نسبتان فقط ، واحدة الى النفس إذ يغيرها من حال من حال (الإدراك) ، والثانية الى الشيء المدرك من حيث أنه موجود موضوعياً في الفهم (الفكرة) ، على اعتبار أن الوجود الموضوعي يشير الى الكيفية « التي اعتادت بها الأشياء أن توجد في الذهن » ، وهي « كيفية في الوجود أبعد بكثير عن الكمال من الكيفية التي يوجد بها الموضوع فعلياً » . والحال أن الإدراك ، كما يسلِّم مالبرانش بذلك ، تغيير لحال النفس ؛ إذن فالفكرة أيضاً تغيير لحال النفس . ومن ثم يمكن تفسير الأفكار على نحو كافٍ بالقدرة على رؤية الأجسام ، تلك القدرة التي خلق بها الله نفسنا . أما الرؤيــة في الله فتنطوي على صعوبة كبيرة جداً ، لأنها تجبر على التسليم بأن في الله من الأفكار الجزئية بقدر ما هناك من أجسام ، وكل جسم بأحواله الجائزة .

بصدد هاتين النقطتين يجيب مالبرانش : عن الأولى بالتمييز بين

الادراك والفكرة ، وعن الثانية بنظرية الامتداد المعقول .

يكتب مالبرانش الى ريجيس يقول : إن الفرق بين الفكرة والادراك يبدو لي معادلاً في وضوحه « للفرق القائم بيننا نحن الذين نعرف وبين ما نعرفه » . والحال أن التضاد صارخ : فنحن لا نملك عن أنفسنا ، نحن الذين نعرف ، أية فكرة واضحة ومتميزة ؛ وأحوالنا ، من قبيل اللذة والألم ، بل حتى من قبيل إدراكنا لأفكارنا ، غامضة علينا نحن أنفسنا ؛ فجوهر الانسان ، بدلاً من أن ينيره ، يكون غير معقول بالنسبة اليه . أما ما نعرفه ، أي الفكرة ، فهو على العكس واضح ومتميز ؛ أنا أعرف الفكرة متميزة عن النفس ؛ فأنا أعرف مثلاً فكرة المربع ، بخاصياته ، باعتبارها متميزة عن ذاتي ؛ وما كان ذلك إلا ليكون مستحيلاً لو كانت حالاً لنفسي ، وذلك بما أننا لا نستطيع أن ندرك الحال بدون الجوهر . دعوى آرنو لا يقوم البرهان عليها إذن إلا بالمحال ، أي برؤية الفكرة في النفس بمثل الوضوح الذي تُرى به الاستدارة في الامتداد .

والجواب عن المسألة الاولى مرتبط أصلاً بالجواب عن الثانية : فإن يكن في مستطاعنا أن نبرهن على أن النفس تدرك فعلياً لا أجساماً متناهية ، محدودة ، وجائزة ، كما يعتقد آرنو ، بل امتداداً معقولاً لامتناهياً ، فسيلزم عن ذلك أن الفكرة للنفس هي كاللامتناهي للمتناهي ؛ فالنفس ، وهي متناهية ، لا تتوفر لها أي استطاعة لاستحداث حال من قبيل الامتداد المعقول ، وهو لامتناهٍ . « إن ما هو متناهٍ لا يحوز ما فيه الكفاية من الوجود الواقعي ليتمثل اللامتناهي » .

إن هذه الحجة لا قيمة لها إلا إذا كان الموضوع الحقيقي لإدراك الاجسام يتألف ، لا من أفكار جزئية تتعادل في العدد مع الأجسام ، وانما من فكرة واحدة وحيدة ، هي فكرة **الامتداد المعقول** . وحتى نفهم هنا فكر مالبرانش ، لا غنى لنا عن التذكير بأن الامتداد ، في نظر ديكارت ، سابق على الأجسام المفردة ، التي لا تعدو أن تكون تحديدات له ؛ فالجسم ، في الطبيعيات كما في الهندسة ، يتعين بحد في امتداد مسبق الوجود . معرفتنا

بالعالم الطبيعي لا تمضي إذن من الأجزاء الى الكل ؛ فليس قوامها أن نرصف جنباً الى جنب الأجسام المتناهية التي العالم حصيلتها ؛ بل تمضي من الكل الى الأجزاء ؛ ولا يسعها أن تبدأ إلا باللامتناهي . وهذا على كل حال ، كما يرى مالبرانش ، ضرب من قانون كلي للمعرفة : فكل معرفة جزئية تُستخلص ، بنوع ما ، من ذخيرة من اللامتناهي تعيِّنها بنفسها ؛ وهكذا فإن الفكرة العامة ليست على الاطلاق نتيجة جمع لأفكار جزئية ، لأنها توافق عدداً لامتناهياً من أشباه هذه الافكار ؛ انها تستلزم إذن ، خارج نطاق الافكار الجزئية التي هي بمثابة أمثلة عليها ، فكرة الوجود الكلي أو اللامتناهي الذي ينبسط بنوع ما في الافكار الجزئية ؛ ولا سبيل الى استخلاص هذه العمومية من أنفسنا ، نحن الذين لا نعدو أن نكون موجودات جزئية . إدراك الاجسام الخارجية يخضع إذن لقاعدة عامة ، بارتكازه الى رؤية الامتداد المعقول الذي يؤلف ، حسب الطبيعيات الديكارتية ، النموذج الأصلي لعالم الأجسام ، الفكرة التي يتعين علينا أن نتخذها مرجعاً أوحد لمعرفة ما كنه هذه الأجسام ؛ وهنا يكون تعقل اللامتناهي ، كما في كل معرفة ، هو السابق دوماً ، إذ لا يستطيع أصلاً ان يوجد إلا بفضل اتحاد النفس المباشر بالله . وما ذلك ، على كل حال ، لأن النفس تفهم اللامتناهي : فمن الممكن إدراك المتناهي بدون فهمه ؛ أي أن الجسم الجزئي يتحدد بالاضافة الينا في امتداد ندركه ، هو ، بغير حدود ، بدون أن يعني ذلك أننا نتعقل لاتناهيه الايجابي .

لكن الدعوى الابستمولوجية تقترن ، ضرورةً ، بدعوى لاهوتية ، ستكون مناسبة لتوجيه انتقادات جديدة ؛ فالامتداد المعقول ليس مخلوقاً ، لأنه لامتناهٍ ؛ فهو موجود إذن في الله . لكن اذا كان كل ما هو موجود في الله يؤلف جزءاً من ماهيته ، فإن رؤية الامتداد المعقول تعني رؤية ماهية الله بالذات : وهذه نتيجة غير مقبولة ، لكنها لازمة ، رد بها على مالبرانش خصومه . وبدوره رد عليها باستعماله معنى للامتناهي ، مقتبساً بكل روحه من الرياضيات . ففي علم القرن السابع عشر كان معنى الامتداد قد

أصبح معنى نسبياً : فثمة لامتناهيات من صنوف شتى ، وكل لامتناهٍ ليس بلامتناهٍ إلا نسبة الى الآخر : فالخط المستقيم ، على سبيل المثال ، يمكن أن يُعد حصيلة لامتناهية لخطوط لانهائية الصغر : كلمة **لامتناهٍ** لا تشير إذن وجوباً الى كل ماهية الوجود . والله وحده ليس لامتناهياً ذلك اللاتناهي النسبي ، لأنه يحتوي الوجود بأسره ؛ فهو ، اذا نظرنا اليه في ذاته ، لامتناهٍ في اللاتناهي . لكن الامتداد المعقول هو مجرد نموذج أصلي للأجسام ، وبالتالي فإن الله لا يكون منظوراً فيه في ذاته ، وانما فقط في إضافته الى المخلوقات المادية الممكنة . نحن لا نرى اذن ماهية الله عندما نرى الامتداد المعقول : « فمن يقل الماهية ، يقل الوجود المطلق [اللامتناهي في اللاتناهي] الذي لا يمثل شيئاً متناهياً على الاطلاق » ؛ وانما نرى فقط جوهر الله « منظوراً اليه [الجوهر] بالاضافة الى المخلوقات أو من حيث قابليته لأن تشارك فيه » .

تبقى ، في دعوى رؤية العالم المعقول في الله، سمة متفردة استرعت انتباه المعاصرين . فديكارت ما كان توصل الى وضع الامتداد مبدأ لعلمه الطبيعي إلا بعد تنحيته ، بالشك المنهجي ، الإدراكات الحسية : وبالتالي كانت هذه المعرفة العقلية الخالصة ، بوساطة معنى الامتداد، تستبعد الإدراك المشترك . لكن ما شاء مالبرانش تفسيره هو على وجه التعيين هذا الإدراك المشترك : والحال أنه إذا كان الامتداد المعقول قابلاً لأن يكون مبدأ المعرفة العقلية في الطبيعيات ، فمن العسير بالمقابل أن نفهم كيف يمكن له ، وهو الواحد ، المتصل ، البراء من كل تنوع وكل تغير ، والمحروم من الخاصيات الحسية كافة ، أن ينتج ذلك التنوع من الإدراكات الذي يجعلنا نرى كثرة من أجسام مفارقة ومحبوة بكيفيات حسية تميزها . وقد كان جواب مالبرانش أن قام بالعملية المعاكسة لتلك التي كان أجراها ديكارت . فقد كان هذا الأخير عزل ، بالتحليل ، الامتداد عن باقي الإدراك الحسي . أما مالبرانش فينظر على حدة في هذين الشيئين ؛ أولاً الامتداد ، وثانياً أحاسيس اللون والرائحة ، الخ ، التي لا تحوي شيئاً من الامتداد

إذا نظرنا إليها في ذاتها ، من حيث هي كيفيات ؛ ويجعل تركيزه على تقابلهما : فالامتداد موضوع لفكرة ؛ أما الأحاسيس فهي ، على العكس ، مجرد أحوال للنفس ، مشاعر لا تعرِّفنا بشيء : فعبثاً نتوجه ، مثلاً ، الى إحساس الصوت لنعرف فعلياً ما هو الصوت ؛ وعلم الأصوات يدع جانباً كل إحساس صوتي ليحل محله دراسة النسب الرياضية المعقولة . واذا كانت الأحاسيس ـ المشاعر لا تعطينا أي معرفة بالأشياء ، فإنها مرتبطة وفق قوانين دقيقة (قوانين اتحاد النفس والجسم) بأوضاع جسمنا وبعلاقاته بالاجسام الخارجية ؛ وذلك على نحو تكون معه هذه الأجسام هي العلل (الظرفية) لأحاسيسنا ؛ وهذه القوانين ، الموضوعة لصالح بقاء الجسم ، تنبِّه النفس الى الأخطار التي قد تحدق بها .

بعد هذا التفريق ، الذي اتخذ شكلاً أكثر صرامة بعد مما لدى ديكارت (على اعتبار أن الإحساس لم يعد معرفة على الاطلاق ، بدلاً من أن يكون مجرد معرفة مختلطة) ، يبقى أن نرى كيف يتحد العنصران لإحداث الإدراك الخارجي . إن إدراك الجسم هو أولاً إدراك شكل معقول في الامتداد المعقول ، على اعتبار أن الله هو الذي يطبع الامتداد المعقول بصور مختلفة في ذهننا ، ومناسبة هذا الإدراك العلاقات المختلفة بين جسمنا والأجسام الخارجية : فأحوال النفس أو الإحساسات،التي يكون حدوثها في الوقت نفسه ، تمتد في الأجسام ، علماً بأن كل امتداد محدود يمكن أن يحتوي عدة كيفيات حسية تتداخل وتتنافذ ، بصورة من الصور ، لأن القابلية للامتداد لا تعود بالماهية إلى اي كيفية منها .

« يجهل الانسان في كثير من الأحيان ما يعتقد أنه يعرفه ، ويعرف كثرة من الأشياء التي يتخيل أنه ليس لديه من أفكار عنها » . وإدراك الأجسام برهان على ذلك : فنحن نتخيل أنه يعرِّفنا بعالم خارجي ، على حين أنه يضعنا فقط في علاقة مع النموذج الاصلي لهذا العالم في الله ، ومع أحوال نفسنا . يلزم عن ذلك أن وجود العالم الخارجي ليس على الإطلاق بمعطى ؛ أضف الى ذلك أن هذا الوجود لا يمكن البرهان عليه باعتباره

وجوداً لعلة أحاسيسنا ، لأننا لا ندرك من فعالية أخرى غير فعالية الله ' وانما وحي الكتب المقدسة هو وحده الذي يقرره .

هذا الشك الأخير كان مناسبة لآخر مساجلة لمالبرانش في مراسلاته (١٧١٣ ـ ١٧١٤) مع ميران ، الذي شاء أن يرد دعواه الى دعوى سبينوزا . يقول مالبرانش · « إن العلة الرئيسية لأخطاء هذا الكاتب تنبع ، على ما يتراءى لي ، من كونه يحسب أن أفكار المخلوقات هي المخلوقات ذاتها ، وأن أفكار الأجسام هي الأجسام عينها ، ومن كونه يفترض أنها تُرى فيها » . والحال أنه إذا كان ثمة من خطأ ، فإن مالبرانش هو الذي يقع فيه،على ما يرى ميران،لأنه لا يستطيع أن يرينا بين الامتداد المعقول ، الذي هو في الله ، وبين الأجسام المادية الممتدة ، من تمييز آخر غير ذاك الذي يقوم لدى سبينوزا بين صفة الله والحال . وقد كتب يقول · « لا يجوز للمرء أن يدع نفسه يؤخذ بكلمة معقول ' فماهيات الأشياء معقولة خالصة » ، وليس ثمة حقاً من تمايز بين الامتداد المحتوى في تصور الجسم وبين الامتداد المسمى بالمعقول » ؛ « علماً بأن أسماء الماهية التمثيلية ، والمشاركة الجائزة للأجسام ، والنموذج الأصلي للاجسام ، تلك الأسماء التي يبدو أنها تنقذ أو تلطِّف النتيجة ، ترتد بطبيعة الحال إلى أسماء جوهر الأجسام » .

إن انتقاد ميران هذا ينفذ بنا إلى الصميم من مذهب مالبرانش . فالفكرة،في نظر آرنو أو ريجيس،تمثيلية في جوهرها؛ووجودها ينحصر بالوجود الموضوعي ، بوجود صورة IMAGE للأشياء . أما في نظر مالبرانش فإن الفكرة ، بحكم من أنها نموذج أصلي إلهي ، معقولة في ذاتها ، لكنها ليست تمثيلية بجوهرها ؛ وانما تصير كذلك فقط ، إذا اتفق أن شاء الله ، بإرادته ، أن يخلق موجودات طبقاً لهذا النموذج ؛ غير أن هذه الارادة بالذات لا يمكن أن تُعرف من قبلنا إلا بالوحي .وبما أن المعرفة المتاحة لنا بالاجسام ، المعرفة الطبيعية ، هي معرفة فكرة الامتداد وحدها ، فهي إذن مستقلة أتم الاستقلال عن معرفة وجود الاجسام ، وهي

تامة بدون هذه المعرفة الأخيرة .

إن هذه النظرية تفصلنا عن الرابط الأخير الذي كان يبدو أنه يربط الذهن بشيء آخر غير الله. فالذهن ما عاد عليه أن يذعن لجواز وجود مستقل عنه . فالمقاومات التي يصطدم بها غير موجودة إلا في ذاته . ففيه تتقابل المعرفة والإحساس ، الأفكار والمشاعر ، الحقيقة الداخلية التي هي ثابتة والإلهام الشخصي الذي يتغير في كل لحظة ، بداهة النور الطبيعي وحيوية الغريزة . والأولى من بين هذه الحدود تشير الى قدرات الذهن التي تتأدى بنا الى الحقيقة ، بينما تشير الثانية الى القدرات التي وُهبت لنا لبقاء جسمنا . وغلط الانسان أن يخلط بينها ؛ ومهمة الفيلسوف أن يميز بينها على نحو أجلى فأجلى دوماً .

(٦)
المالبرانشيون

أصابت فلسفة مالبرانش ، على الرغم من قوة الخصوم ، حظاً كبيراً جداً من النجاح ، في مختتم القرن السابع عشر ، لدى علية القوم وفي الجامعات كما في جمعية الأوراتوار ، وحتى لدى البندكتيين واليسوعيين . وغدت كبيرات سيدات المجتمع ، من أمثال مدام دي غرينيان[١٦] ، من قارئاته المواظبات ؛ وكانت ابنة أخي مالبرانش ، الآنسة دي فايي ، تجمع كل أسبوع ، في صالونها ، المالانبراشيين من الباريسيين . وقد وجد مالبرانش نفسه ، بصفته عضواً في **أكاديمية العلوم**[١٧] ، أنصاراً له

(١٦) الكونتيس فرانسواز مرغريت دي غرينيان (١٦٤٦ ـ ١٧٠٥) ، ابنة مدام دي سيفيني وزوجة الكونت دي غـرينيـان، حاكم مقاطعة البروفانس . «م» .

(١٧) احدى الاكاديميات الخمس التي يتألف منها اليوم معهد فرنسا ، وقد أسسها في سنة ١٦٦٦ كولبير لدراسة مسائل الرياضيات والطبيعيات والكيمياء ، الخ ، وتضم ٦٦ عضواً وأمينين للسر . «م» .

ثابتي الاقتناع بين زملائه ، ومنهم المركيز دي لوبيتال ، أحد موجدي حساب اللانهائي الصغر ، والرياضي كاريه الذي لم تكن الهندسة كلها في نظره ، على حد تعبير فونتنيل ، «سوى درجة للانتقال الى نظريته الميتافيزيقية الأثيرة» ، والمهندس رينو ديليساغاراي ، وعدد من الهندسيين الذين بقوا من أنصار العلم الطبيعي الديكارتي .

كان من الصعب ، في الجمعيات الدينية ، الانتصار علناً وجهاراً لأفكار مالبرانش الذي أدرج عدد آخر بعد من مؤلفاته في فهرس الكتب الممنوعة في سنة ١٧٠٩ وفي سنة ١٧١٤ . فالأب توماسان ، عضو جمعية الأوراتوار (١٦١٩ ـ ١٦٩٥) ، مؤلف **اللاهوت الوثوقي** DOGMA-TA THEOLOGICA ، الذي حمل المجلد الثاني منه عنوان **في الله وفي صفات الله** DE DEO DEIQUE PROPRIETATIBUS ، والقارىء الكبير لأعمال افلاطون وأفلوطين وأبروقلس ودونيسوس الاريوباجي ، سار على تقليد علاّمي عصر النهضة ، ووجد لدى الفلاسفة «الحكمة الأزلية عينها التي أملت الشريعة الأنجيلية» ؛ وعلى الرغم من أنه لا يسمي أبداً مالبرانش ، فأغلب الظن أنه تأثر به ، ولاسيما عندما يعزو الى أفلاطون ذلك المذهب الذي يقول إن المبادىء الأولى تبقى متقومة سرمدياً في الكلمة الإلهي ، وتكون حاضرة دواماً في جميع الطبائع العقلية متى ما شاءت هذه الطبائع أن تجدّ في طلبها .

لقد انطفأت حياة مالبرانش في زمن كاد أن يعقد فيه إزار النصر لتجريبية لوك ولطبيعيات نيوتن . ومع ذلك وجد على امتداد القرن الثامن عشر ، في انكلترا كما في فرنسا ، تيار فكري مناهض للمذهب الحسي . وقد تجلى هذا التيار لدى مونتسكيو ، الذي كتب في **الرسائل الفارسية** يقول : «إن العدل نسبةٌ توافقٍ بين شيئين . وهذه النسبة واحدة دوماً ، كائناً من كان الكائن الذي ينظرها ، سواء أكان الله ، أم كان ملاكاً ، أم كان أخيراً انساناً» (الرسالة ٨١) . ويحدثنا ج . ج . روسو أنه عكف ، في سنة ١٧٣٦ ، يطلب الفلسفة في كتب «تخلط العلوم بالتقى ؛ وذلك كان بوجه

الخصوص حال كتب الأوراتوار وبور ـ روايال »؛ وقد «قرأ وأعاد مئة مرة قراءة » **الأحاديث في العلوم** ENTRETIENS SUR LES SCIENCES للأب برنار لامي (١٦٤٠ ـ ١٧١٥)؛ وقد أشاد عضو جمعية الأوراتوار هذا ، في **المقال في الفلسفة** DISCOURS DE LA PHILOSOPHIE ، المُدْرَج في الطبعة الثالثة (١٧٠٩) ، بالنظرية المالبرانشية في الإدراك الخارجي ، تلك النظرية التي تظهر للعيان ، على نحو أفضل من أي مذهب آخر ، تبعية الانسان المطلقة ازاء الله .

إن ذلك الأدب الذي يلمع اليه روسو كان بالفعل وفيراً فياضاً ، ولا بد أنه كان يلقى إقبالاً شديداً على مطالعته ؛ ومن نماذجه كتاب الأب روش **بحث في طبيعة النفس وفي أصل معارفها رداً على مذهب لوك وأنصاره** TRAITÉ DE LA NATURE DE L'ÂME ET DE L'ORIGINE DE SES CONNAISSANCES CONTRE LE SYSTÈME DE LOCKE ET DE SES PARTISANS(١٧١٥) . ورداً كذلك على النزعات التجريبية للديكارتي ريجيس كتب لوفيل ، نصير مالبرانش الحازم ، **الميتافيزيقا الحقة والكاذبة** LA VRAIE ET LA FAUSSE METARHYSIQUE (١٦٩٤) . زد على ذلك أن مساجلات كثيرة دارت حول موضوع الفعالية الإلهية وفعل المخلوقات . فالمالبرانشي فيده (**تأملات ميتافيزيقية في أصل النفس** MÉDITATIONS MÉTAPHYSI- QUES SUR L'ORIGINE DE L'ÂME ، ١٦٨٣) جنح، في ما يظهر ، الى السبينوزية عندما نسب الى المخلوقات «ديمومة لامتناهية» ، بسبب ارتباطها باللاتناهي الالهي . وقد وجهت الانتقادات ، بوجه خاص ، الى نظرية لايبنتز في سبق التساوق ، وارتأى كل من لوفور دي مورينيير (**في العلم الذي في الله** DE LA SCIENCE QUI EST EN DIEU، ١٧١٨) والبندكتي فرانسوا لامي(**في معرفة الذات** DE LA CONNAISSANCE DE SOI- MÊME ، ١٧٠١) أن لايبنتز يولي الفعل البشري أهمية أكبر مما ينبغي . ولكن وجد مع ذلك من يحامي عن مالبرانش ويدفع عنه ،

كما لو أنها فرية ، أن يكون أنكر حرية الاختيار ، وتلك هي إحدى الموضوعات الرئيسية في **الرسائل** LETTRES التي كتبها ميرون ، المستشار في شاتليه [١٨] ، في مجلة **أوروبا العلم** L'EUROPE SAVANTE (١٧١٨ ـ ١٧١٩) . وكان الأب أندريه ، من جمعية اليسوعيين (١٦٧٥ ـ ١٧٦٤) ، على الرغم من ضروب الاضطهاد التي عانى منها ، التلميذ الوفي لمالبرانش ، فوضع سيرة حياته في **محاولة في الجمال** ESSAI SUR LE BEAU ، وأشاع في **مقالاته** DISCOURS روح المذهب ، وقال إن فلسفة أرسطو ، التي تُدرَّس في العادة لدى اليسوعيين ، والتي يقول «أكبر مبادئها إنه لا يوجد شيء في الذهن لم يمر بالحواس ، تطيح بطبيعة الحال بالعلوم قاطبة ، ولاسيما بالأخلاق» .

المساجلة عينها دارت في انكلترا . فقد كتب لوك ، في عام ١٦٩٥ ، **تمحيص رأي مالبرانش في رؤية الأشياء طراً في الله** AN EXAMINATION OF MALEBRANCHE'S OPINION OF SEEING ALL THINGS IN GOD . وكانت ترجمتان انكليزيتان لكتاب **البحث عن الحقيقة** قد صدرتا في عام ١٦٩٤ . وراح المالبرانشي جون نوريس (١٦٦٧ ـ ١٧١١) ينتقد تجريبية لوك في القسم الثاني من كتابه **مقالة حول نظرية العالم المثالي أو المعقول** AN ESSAY TOWARDS THE THEORY OF THE IDEAL OR INTELLIGIBLE WORLD (١٧٠١ ـ ١٧٠٤) ، آخذاً على لوك في المقام الأول وضعه مسألة أصل الأفكار قبل تعيين طبيعتها ؛ وكان هو نفسه مشرباً بمذهب القديس أوغوسطينوس .

في غضون القرن الثامن عشر انتصر للدعاوى المالبرانشية والمعادية للمذهب الحسي في ايطاليا كل من ماتيا دوريا (**الدفاع عن الميتافيزيقا ردأ**

---

(١٨) شاتليه : اسم قلعة في باريس هدمت سنة ١٨٠٢ ، وكانت مقر المحكمة الجنائية . «م» .

على السيد ج . لوك DIFESA DELLA METAFISICA CONTRO IL SIGNOR G . LOCKE ، ١٧٣٢) ،وانجه فرديلا (**طبيعة النفس البشرية كما تصورها أوغوسطينوس** ANIMAE HUMANAE NATURA AB AUGUSTINO DETECTA) ، والكردينال جريدل (**البرهان على لامادية النفس رداً على السيد لوك** IMMATÉRIALITÉ DE L'ÂME CONTRE M . LOCKE ، ١٧٤٧ ، وبعده **دفاع عن شعور الأب مالبرانش حول أصل الأفكار وطبيعتها رداً على تمحيص لوك** DÉFENSE DU SENTIMENT DU P . MALEBRANCHE SUR L'ORIGINE ET LA NATURE DES IDÉES CONTRE L'EXAMEN DE LOCKE) ؛ وفي فرنسا الكردينال دي بولينياك (**الرد على لوقراسيوس** ANTI - LUCRÈCE، ١٧٤٧)، والأباتي تيراسون (الذي عزا اليه بوييه ، ولكن ربما عن خطأ ، **مقالة اللاتناهي المخلوق** TRAITÉ DE L'INFINI CRÉÉ ، التي نشرت باسم مالبرانش في عام ١٧٦٩ ؛ وتذهب هذه المقالة إلى أن المادة لامتناهية ، وأن الذهن لامتناهٍ ، وأن هناك كثرة لامتناهية من العوالم ، مأهولة كلها بكائنات مشابهة للانسان ، وأن تجسدات الله متعددة تعدد العوالم ، وأن ديمومة العوالم أخيراً لامتناهية) ؛ وأخيراً بقي الأباتي دي لينياك (**مبادىء الميتافيزيقا** ÉLÉMENTS DE MÉTAPHYSIQUE ، ١٧٥٣ ؛ **وشهادة الحس الباطن** TÉMOIGNAGE DU SENS INTIME ، ١٧٦٠) نصيراً راسخ الاقتناع للعلل الظرفية .

ثبت المراجع

I. — ANDRE, *De la vie du R. P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire,* avec l'histoire de ses ouvrages, publiée par INGOLD, Paris, 1886 (Cf. INGOLD, *Essai de bibliographie oratorienne,* Paris, 1880-1882).

ROUSTAN, Pour une édition de Malebranche, *Revue de métaphysique,* 1916.

MALEBRANCHE, *Œuvres complètes,* édition des Académies, publiée par D. ROUSTAN et P. SCHRECKER, Paris, Boivin, 1938; seul a paru le tome I contenant la *Recherche de la vérité,* liv. I et II, avec une introduction générale et de nombreuses notes critiques; mais une nouvelle édition complète a été entreprise après la guerre sous les auspices du C.N.R.S. et menée à bien; elle est à présent tout entière disponible; *Œuvres complètes,* II vol., Paris, 1712; *Recherche de la vérité,* éd. F. BOUILLIER, 2 vol., Paris, 1880, éd. G. LEWIS, Paris, 1945-46; *Entretiens sur la métaphysique,* éd. J. SIMON (sans la préface), Paris, 1871; éd. P. FONTANA, Paris, 1922; *Méditations chrétiennes,* éd. J. SIMON, suivi du *Traité sur l'amour de Dieu* et de l'*Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois,* Paris, 1871; *Méditations chrétiennes,* éd. H. GOUHIER, Paris, 1928; *Traité de morale,* éd. H. JOLY, Paris 1882; *Tarité de l'amour de Dieu,* éd. ROUSTAN, Paris, 1922; *Conversations chrétinnes,* éd. BRIDET, 1921; correspondance avec Mairan dans COUSIN, *Fragments de philosphie cartésienne;* Correspondance inédit, dans BLAMPIGNON, *Etude sur Malebranche;* dans VIDGRAIN, *Correspondance avec Leibniz;*

dans LEIBNIZ, *Philosophische Schriften*, éd. GERHARDT, tome I, p. 315-362; *Correspondance avec J. J. Dortous de Mairan*, éd. nouv., précédée d'une introduction sur *Malebranche et le spinozisme*, par J. MOREAU, 1947.

Une édition complète des œuvres de Malebranche vient de paraître sous la direction de A. ROBINET.

I-III. *De la recherche de la vérité*, par G. RODIS-LEWIS.

IV. *Conversations chrétiennes*, par A. ROBINET.

V. *Traité de la nature et de la grâce*, avec un important commentaire, par G. DREYFUS.

VI-IX. *Réponses à Arnauld*, par A. ROBINET.

X. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, par H. GOUHIER et A. ROBINET.

XI. *Traité de morale*, par M. ADAM.

XII-XIII. *Entretiens sur la métaphysique*, par A. ROBINET.

XIV. *Traité de l'amour de Dieu et Lettres du P. Lamy*, par A. ROBINET.

XV. *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, par A. ROBINET.

XVI. *Réflexions sur la prémotion physique*, par A. ROBINET.

Les tomes XVII-XX comprennent *Ecrits divers, Mathematica, correspondance, actes et documents*, par CUVILLIER, COSTABEL, ROBINET.

H. GOUHIER, *Malebranche: textes et commentaires* (dans la collection "Les Moralistes chrétiens"), Paris, 1929.

AMBROSIUS VICTOR (P. André Martin), *Philosophia christiana*, Paris, 1671, 6 volumes.

A. ROBINET, *Malebranche et Leibniz, relations personnelles*, Paris, 1955; *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Paris, 1965.

II. -- F. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, tome II, p. 15-207, Paris, 1868.

E.-A. BLAMPIGNON, *Etude sur Malebranche*, Paris, 1862.

L. OLLÉ-LAPRUNE, *La philosophie de Malebranche*, Paris, 1870-1872.

PILLON, L'évolution de l'idéalisme au XVIII^{e} siècle: Malebranche et ses critiques, *Année philosophique*, 1893, 1894, 1896.

E. BOUTROUX, L'intellectualisme de Malebranche, *Revue de métaphysique*, 1916.

M. BLONDEL, L'anticartésianisme de Malebranche, *ibid.*

H. GOUHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, 1926; 2^{e} éd., 1948. *La vocation de Malebranche*, *ibid.*, 1936.

VIDGRAIN, *Le Christianisme dans la philosophie de Malebranche*, Paris, 1924.

V. DELBOS, *Etude de la philosophie de Malebranche*, Paris, 1924; *La philosophie française*, p. 91-132, Paris, 1919; *Figures et doctrines de philosophes*, Paris, 1919.

E. ROLLAND et L. ESQUIROL, La philosophie chrétienne de Malebranche, *Archives de philosophie*, vol. XIV, 1938.

M. GUEROULT, *Etendue et psychologie chez Malebranche*, Les Belles-Lettres, 1939.

René HUBERT, Revue de quelques ouvrages récents sur la philosophie de Malebranche, *Revue d'Histoire de la philosophie*, 1927.

Numéros spéciaux de *Revue philosophique* (mars 1938), de la *Revue de métaphysique* (juillet 1938), de la *Rivista di filosofia neoscolastica* (sept. 1938), publiés à l'occasion du troisième centenaire de la naissance de Malebranche.

A. CUVILLIER, *La mystique de Malebranche*, Paris, 1954.

M. GUEROULT, *Malebranche*, I. *La vision en Dieu*, Paris, 1955, 2 vol., II et III. *Les cinq abîmes de la Providence*, A) *L'ordre et l'occasionalisme*, B) *La nature et la grâce*, Paris, 1959. Cf. la revue critique de A. de LATTRE, la ferveur malebranchiste et l'ordre des raisons, *Revue philosophique*, 1960-1964.

III. – VAN BIEMA, Comment Malebranche conçoit la psychologie, *Revue de métaphysique*, 1916.

R. THAMIN, *Le traité de morale de Malebranche*, *ibid.*

G. DREYFUS, *La volonté selon Malebranche*, Paris, 1958; cf. la revue critique de A. de LATTRE, *Revue philosophique*, 1964, p. 103-109.

IV. – M. NOVARO, La teoria della causalita di Malebranche, *Reale*

Academia dei Lincei, 1890.

J. PROST, *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris, 1907.

P. MOUY, *Les lois du choc des corps d'après Malebranche*, Paris, 1927.

P. DUHEM, L'optique de Malebranche, *Revue de métaphysique*, 1916.

V. – J. M. GAONACH, *La théorie des idées dans la philosophie de Malebranche*, Rennes, 1909.

V. DELBOS La controverse d'Arnauld et de Malebranche sur l'origine des idées, *Annales de philosophie chrétienne*, 1913.

Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche à M. Arnauld, Paris, 1709; (cf. ARNAULD, *Œuvres complètes*, tome I, p. 321; II et III; tome XXXVIII, p. 177-365; tome XL; *Œuvres philosophiques*, éd. J. Simon, Paris, 1843).

H. GOUHIER, La première polémique de Malebranche (avec Foucher), *Revue d'histoire de la philosophie*, 1927.

PILLON, La correspondance de Mairan et de Malebranche, *Année philosophique*, 1894; Spinozisme et Malebranchisme, *ibid.; L'idéalisme de Lanion et le scepticisme de Bayle, ibid.*, 1895.

VI. – F. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, tome II, chapitres XVII, XVIII, XIX, XXVII, XXVIII, XXX, XXXI.

Victor COUSIN, *Œuvres philosophiques du P. André*, avec une introduction sur sa vie et ses ouvrages, tirée de sa correspondance inédite, Paris, 1843.

G. RODIS-LEWIS, Un malebranchiste méconnu: Kéranflech, *Revue philosophique*, 1964, I, p. 21-28.

الفصل الثامن

لايبنتز

(١)
الفلسفة الألمانية قبل لايبنتز

في كتيِّب بعنوان **الفجر أو بداية العلم العام** AURORA SEU INITIA SCIENTIAE GENERALIS ، يقيم لايبنتز مقابلة بين الطريقة الهمجية والبدائية التي توقد النار بحك قطعتين من الخشب ، وبين الطريقة العلمية التي تقبسها من أشعة الشمس : «من جهة ، أولاً المادة السميكة والأرضية ، ثم الحرارة ، ثم النور ؛ ومن الجهة الأخرى ، النور أولاً ، ثم الحرارة ؛ وأخيراً ، وعن طريقها ، انصهار المواد الأشد قساوة» . وعنوان الكتيب ورمزية النار والنور مأخوذان ، على حد سواء ، عن يعقوب بوهمه : فنحن هنا في عالم فكري مباين جداً لعالم ديكارت ومالبرانش ؛ ولسنا نستطيع أن نضرب عنه صفحاً إذا شئنا فهم لايبنتز .

لقد تبدت لنا ألمانيا من قبل ، مع ايكارت ونيقولا الكوزي[1] ، على أنها بلد التصوف النظري بالمقابلة مع التصوف الديني أو التأملي للبلدان اللاتينية . هذا التصوف ، الذي يتخذ اللغة الشعبية أداة تعبير له ، مثَّله

---

(١) انظر الكتاب الثالث : العصر الوسيط والنهضة ، ص ٢٥٠ ـ ٢٧٧ . «م» .

في مختتم القرن السادس عشر فالنتان فايغل (١٥٣٣ ـ ١٥٨٨) ، الذي لم تنشر مؤلفاته إلا في عام ١٦١٨ ، وفي مفتتح القرن السابع عشر يعقوب بوهمه (١٥٧٥ ـ ١٦٢٤) . وأغلب الظن أننا نستطيع أن نقول عن جميع المتصوفة الألمان ما يقوله عن بوهمه أحدث مؤرخيه[٢] : «ليست الغنوصية هي ما جدّ بوهمه في طلبه ، وانما الخلاص ؛ وما كانت المعرفة لتعطيه إياه إلا على سبيل العلاوة ، وما كان ذلك على كل حال إلا ليدهشه عظيم الدهش» . ولكن لئن طلب أولئك المتصوفة في المقام الأول الخلاص لأنفسهم ، فإن الشروط التي طرحوا فيها على أنفسهم مسألة الخلاص تأدت بهم الى تلك الانشاءات الميتافيزيقية الرحيبة ، التي من معينها سيغرف الرومانسيون في زمن لاحق نماذجهم . آية ذلك أن فايغل وبوهمه كانا ، كلاهما ، يعارضان الدعوى اللوثرية القائلة بالخلاص عن طريق الايمان ، أي خلاص يرتكز الى ابستحقاقات المسيح ويأتينا ، بالتالي ، من الخارج ؛ فإنما عن طريق تحول باطن وفعلي ، عن طريق تولد جديد بكل ما في الكلمة من معنى ، يصل الانسان الى الخلاص ؛ وهذا التولد الجديد يستلزم تصوراً لله وللطبيعة يمثل ثيوصيوفية حقيقية .

تقوم هذه الثيوصوفية ، لدى فايغل ، على فكرة أن الله هو في الأصل والابتداء بلا فعل ، بلا إرادة ، بلا شخصية ، وأنه عندما بادر الى الخلق تجلى لنفسه ، بنوع ما ، وأبان عن صفاته كافة . وفي مكنة المخلوق ، بحكم احتوائه على العدم ، أن ينأى بنفسه عن الله ، وأن يطوي إرادته على ذاتها ؛ وذلك هو السقوط ، سقوط لوسيفيروس[٣] ، وآدم ، والجحيم الحقيقي المباطن لكل بشر هابط . وتكمن أصالة فايغل ، في ما يلوح ، في

---

(٢) أ . كويري : فلسفة بوهمه LA PHILOSOPHIE DE BOEHME ، باريس ١٩٢٩ ، ص ٣٠ .

(٣) لوسيفيروس : أي حامل النور . لقب ملك بابل في سفر إشعيا . وهو في عرف المسيحيين الملاك الساقط ورئيس الشياطين . «م» .

وصفه لضربين من المعرفة ، يناظر أولهما حالة المخلوق الساقط (المعرفة الطبيعية) ، ويناظر ثانيهما حالة المخلوق الذي كتب له الخلاص فآب الى أصله (المعرفة الخارقة للطبيعة) . ففي الضرب الأول من المعرفة ، يكون الموضوع GEGENWURF سالباً ازاء الانسان الذي يعرفه : «ليست المعرفة والحكم في الموضوع ، لكنما في الانسان الذي يحكم في ما هو موجود أمامه» . وليس الموضوع الخارجي سوى مناسبة هذا الحكم ؛ لكن «ما من موضوع بمستطيع أن يحكم على نفسه بنفسه» ، وما من حقيقة وما من حكمة تأتيان من الخارج. وعكس ذلك في المعرفة الخارقة للطبيعة؛ فالموضوع هنا ، وهو الله ، موجب تماماً ، وما على الانسان غير أن ينتظر في الصمت ؛ ومع ذلك فإن هذه المعرفة ، هي أيضاً ، داخلية ؛ ذلك أن الله موجود فينا ، وما هي إلا المعرفة التي تتحصل لله بنفسه باستخدامه الانسان أداة له : خلاص الانسان هو إذن المرحلة الأخيرة في الفعل الذي يعرف الله به نفسه : إن المعرفة الخارقة للطبيعة تغير وتحول للوجود .

لم يكن يعقوب بوهمه الشهير لا واعظاً شعبياً يحاول أن يقتدي بالقساوسة وأن ينافس الرعاة ، ولا زعيم نحلة يطلب المدد والأنصار من كل جهة . يقول عن نفسه : «أنا لا أعاشر أصاغر الناس» ؛ وبالفعل ، إن بوهمه ، الذي ولد من أبوين من الفلاحين الميسورين في لاوسيتز[٤] ، وصار معلماً إسكافياً في غورليتز[٥] ، لم يصطفِ لنفسه من الاصدقاء غير أطباء من تلامذة باراقلس ، عنهم قبس علمهم ، ونبلاء متنورين ؛ وكان حاديه الى الكتابة رغبته في «الإدلال على موهبته ، ومعرفته ، وتجربته» ، بدون أي روح نقدي أو دعاوة .

---

(٤) لاوسيتـز : مقاطعة في المانيا الشرقية وتشيكوسلوفاكيا تطل على الجبال التي تحمل الاسم نفسه . «م» .

(٥) غورليتز : من مدن المانيا الشرقية ، تقع على نهر النايس الذي ينبع من جبال لاوسيتز في تشيكوسلوفاكيا . «م» .

إن نقطة انطلاق بوهمه هي تجربة الشر؛ إنها الكآبة والحزن اللذان كانا يستبدان بنفسه عندما يرى الزنديق الكافر سعيداً مثل المؤمن الورع ؛ ونقطة وصوله هي «فرح الروح المظفـر»، البعث الحقيقي ، الذي يعقب الإشراق الذي أتاح له أن يفهم إرادة الله وأن ينعتق ، على هذا النحو ، من إسار كآبته وحزنه .

إن هذا الاشراق المحرِّر يوحي بمذهب أكثر مما يصوغه ، وكما هو مألوف ، يترجم عن نفسه بالصور أكثر مما بالأفكار . فقد كان بوهمه قارئاً مثابراً للكتاب المقدس ، وعنه قبس الصور الكبرى التي توسعت فيها اللوثرية أيما توسع ، وعلى الأخص منها صورة الله الغاضب في العهد القديم ، بناره المنتقمة والمدمرة ، والله المحبة في الانجيل . ولكنه عرف أيضاً الله الخفي ، الفائق الوصف ، كما قال به المتصوفة . وبما أنه كان صديقاً لأصحاب الخيمياء ، فقد رأى في المسعى الى تحويل المعادن الى ذهب ، عن طريق الاحتراق، صورة عن ذلك التطهر الذي به تفوز النفس بخلاصها .

وها هوذا يعكف ، وقد أشرب ذهنه بهذه الصور وأشبع بها ، على التأمل، بعد كثيرين غيره، في هذه المسألة: ما العلاقة بين الهاوية التي لا قرار لها UNGRUND ، اللاشيء الأزلي ، المطلق العادم الماهية ، الذي هو حرية مطلقة ، وبين الله العيني ، الشخصي ، الذي يعرف نفسه بنفسه ، والذي خلق العالم ؟ من الواجب أن نفترض مع تلك «الهوة التي لا قرار لها» إرادة التكشف والتجلي لذات نفسه . أما شروط هذا التكشف وهذا التجلي فيهتدي اليها بوهمه من خلال تأمله في وحدة هوية الله الغاضب والله المحِبّ : فالحب الذي يجمع لا يمكن أن يقوم له وجود إلا بالانتصار على الكره ، والنور لا يمكن أن يوجد إلا بالحرارة التي تدمر المادة وتمتصها ، والذهب الخالص لا يمكن أن يظهر الى حيز الوجود إلا باحتراق العناصر المدنسة : وهذه صور شتى للتعبير عن مخطط واحد ، صيغته المجردة هي : «نعم تفترض لا» . وبوهمه يستخدم هذا المخطط بلا كلل في تفسير

حياة الله الباطنة وفعله الخلاق وحياة المخلوقات على حد سواء .

إن هذا المخطط يقترح حلاً لمسألة الشر : فبما أن العالم المخلوق يعبر عن الطبيعة الالهية ، فلا بد أن يكون ذا مدى مظلم ، ولا بد أن يكون مسرحاً لقوى تصطرع فيما بينها ولرغبة أنانية ، ولكن لا بد أيضاً أن تعلو فوق ذلك كله ، في ظفر ، إرادة نظام وتساوق تحكم قبضتها عليه : فالشر وُجد ليُقهر؛ لكنه موجود بالضرورة. غير أن هذا الحل يقابله حل آخر: ان الانسان ، الذي تعتمل في قرارة نفسه الرغبة المبهمة والفوضى ، يحوز الحرية كاملة ؛ فإما أن يحاكي الله ويخضِع نار الرغبة لنور الروح؛ وإما أن يدع قوى الفوضى تقطف ثمرة النصر ؛ وعندئذ يكون السقوط الذي يستتبع تجلياً جديداً لله ، باعتباره مخلِّصاً . وعلى هذا النحو يطالعنا هنا التلابس الجوهري بين الشر باعتباره الشرط اللازم للخير ، وصورة الله الغاضب في الطبيعة ، وبين الشر الزائل والجائز الذي يقحمه على العالم الانسانُ الذي كان مقيضاً له أن يكون صورة الله ، فطمس بملء حريته معالمها في شخصه : وهذا التلابس لن تطوى صفحته لا لدى لايبنتز ، ولا في الميتافيزيقا الألمانية في القرن التاسع عشر .

(٢)
حياة لايبنتز وآثاره

درس غوتفريد فلهلم لايبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) الفلسفة القديمة على توماسيوس في لايبتزيغ ، والرياضيات على فايغل[٦] في ايينا ، وأصول القضاء في آلتدورف ؛ وفي نورمبرغ انتسب الى جماعة الوردة ـ الصليب[٧] ؛ وفي سنة ١٦٧٠ ، وبفضل البارون فون بوينبورغ ،

---

(٦) ليس هو فالنتان فايغل الذي تقدم ذكره ، وانما هو إرهارد فايغل (١٦٢٥ ـ ١٦٩٩) ، وهو رياضي فيلسوف سيأتي عنه الكلام لاحقاً . «م»

(٧) الوردة ـ الصليب : جماعة إشراقية من اصل الماني ، انتشرت في اوروبا في القرن السابع =

المستشار الخاص الأول السابق لأمير ماينتز ، عُين مستشاراً قضائياً في المحكمة العليا للإمارة . وفي سنة ١٦٧٢ ، عهد إليه بمهمة دبلوماسية في باريس ؛ فحرر مذكرة اقترح فيها على لويس الرابع عشر أن يغزو مصر ويبيد القوة العثمانية ؛ وفي فرنسا ، تردد على آرنو ، ودرس مؤلفات بسكال الرياضية ؛ ومكث فيها الى سنة ١٦٧٦ (خلا سفرة الى انكلترا ، في عام ١٦٧٣ ، حيث تعرف الى بويل والى الرياضي اولدنبورغ) ؛ وفي سنة ١٦٧٦ ، اخترع حساب التفاضل (كان نيوتن ، منذ عام ١٦٦٥ ، قد استخدم منهج التفاضلات) . وفي سنة ١٦٧٦ ، قفل راجعاً الى المانيا عن طريق انكلترا وهولندا (حيث التقى بسبينوزا) ليصير أمين مكتبة دوق هانوفر ، يوهان ـ فريدريش فون لونبورغ، ومستشاره. وكرس جزءاً من وقته لجمع مصادر تاريخ آل برونشفيك ، وفي عام ١٧٠١ شرع باصدار **كتابات من اشتهر من أفراد أسرة برونشفيك** SCRIPTORES RERUM BRUNSWICENSIUM ILLUSTRATIONI INSERVIENTES . وأسس في لايبتزيغ مجلة **أعمال العلاّمين** ACTA ERUDITORUM (١٦٨٢) ، وصار في عام ١٧٠٠ الرئيس الأول لجمعية العلوم في برلين ، وهي الجمعية التي سيحولها فريدريش الأول فيما بعد الى أكاديمية . ولم يتخل عن فكرته في إقامة اتحاد للشعوب المسيحية ضد الشرق : فبعد أن مني بالفشل في محاولته لدى لويس الرابع عشر ، قصد تشارلز الثاني عشر[8] ، ومن بعده ، وعقب هزيمته في بولتافا ،

= عشر ، يقال إن مؤسسها هو روزنكروتز (أي الوردة ـ الصليب) من القرن الرابع عشر . «م» .

(٨) تشارلز الثاني عشر : ولد في استوكهولم (١٦٨٢ ـ ١٧١٨) ، ملك السويد (١٦٩٧ ـ ١٧١٨) . قهر ملك الدانمارك في كوبنهاغن (١٧٠٠) ، والروس في نارفا ، واوغوسطوس الثاني ملك بولونيا في كيسوف (١٧٠٣) . لكن بطرس الأكبر هزمه في بولتافا (١٧٠٩) ، فلجأ الى تركيا حيث حاول عبثاً إقناع السلطان بتاييده ضد روسيا ، ثم رجع الى السويد سنة ١٧١٥ ، وهاجم النروج ، ولقي مصرعه برصاصة في أثناء حصار فريدريكشالد . «م» .

القيصربطرس الأكبر ، سنة ١٧١١ ، ثم استقر به المطاف في فيينا ، حيث سعى الى عقد حلف بين قيصر روسيا وأمبراطور النمسا . وكانت وفاته في عام ١٧١٦ .

في عام ١٦٨٥ أسس لايبنتز فلسفته ؛ أما كتاباته السابقة على هذا التاريخ (**في فن التركيب** DE ARTE COMBINATORIA ، ١٦٦٦ ؛ **نظرية الحركة العينية والمجردة** THEORIA MOTUS CONCRETI ET ABSTRACTI ، ١٦٧١) فكانت لا تزال تجهل مذهبه الأساسي في الجوهر الفرد، ذلك المذهب الذي عرضه عرضاً كاملاً لأول مرة في **مقال في ما بعد الطبيعة** DISCOURS DE MÉTAPHYSIQUE (١٦٨٦) .

إن آثار لايبنتز عبارة عن غابة ملتفة الشجر ، كثيرته ، إذ تتعدد تعدداً لا يقع تحت حصر مقالاته الفلسفية المقتضبة ، التي تعاود كل مقالة منها عرض المذهب كاملاً ، بخططه ومستوياته قاطبة ؛ فقد أراد أن يكون مذهبه هذا علماً كلياً ، موسوعة للمعارف ، ضمَّنها جميع مشاريعه العملية ، التي دوَّنها في مذكرات ، من أجل المصالحة الدينية والفلسفية بين الشعوب المسيحية ، والتنظيم الديني للمعمورة قاطبة ؛ وينبغي أن نضيف الى ذلك مراسلاته ، المدهشة في وفرتها ، مع العلماء والفلاسفة واللاهوتيين والقانونيين من أهل زمانه . ولا يضم نتاجه الفلسفي سوى مصنفين كبيرين ، يعود تاريخهما كليهما الى زمن كهولته أو حتى شيخوخته : **محاولات جديدة في الفهم البشري** NOUVEAUX ESSAIS SUR L'ENTENDEMENT HUMAIN،وقد كتبها بين عامي ١٧٠١ و ١٧٠٩ ، ولم تأخذ طريقها الى النشر إلا عام ١٧٦٥ ، وفيها يمحص ، فقرة فقرة ، كتاب لوك **مقالة في الفهم البشري** ؛ و **محاولات في الثيوذيقا** ESSAIS DE THÉODICÉE (١٧١٠) ، وفيها يعرض تفاؤله بالإحالة ، بصورة رئيسية ، الى اعتراضات بايل في مادة **رورايوس**

RORARIUS في المعجم النقدي[٩] .

إن هذين المؤلفين الضخمين ، اللذين انتصر في أولهما للأفكار الفطرية ضد تجريبية لوك ، وفي ثانيهما للاهوتيين المدافعين عن العناية الإلهية ، لا يتضمنان عرضاً لمذهبه . وإن عرضاً كهذا ينبغي أن نطلبه في الكتابات المقتضبة ، من قبيل **المقال في ما بعد الطبيعة** (١٦٨٦) ، المكمَّل بالمراسلات مع آرنو ، و **النظام الجديد لطبيعة الجواهر واتصالها** NOUVEAU SYSTÈME DE LA NATURE ET DE LA COMMUNICATION DES SUBSTANCES (١٦٩٥) ، و **المونادولوجيا** MONADOLOGIE (١٧١٤) الذي كتبه برسم الأمير يوجين دي سافوا .

(٣)
المنطلق الأولي للايبنتز : العلم العام

إذا قارنًا لايبنتز بديكارت وسبينوزا ومالبرانش ، بانت لنا للحال السمات التي تجمع بينهم : فهو ، مثلهم ، رياضي ؛ وهو ، مثلهم ، آلي المذهب . ولكن لا تلبث بعد ذلك أن تظهر للعيان الفروق والاختلافات : فهذا الرياضي يجد في منطق أرسطو المبادىء التي سيستخلص منها ميتافيزيقاه ؛ وهذا النصير للمذهب الآلي يعيد الاعتبار الى الصور الجوهرية كما قال بها المدرسيون ، والى استخدام العلل الغائية في

(٩) كان بايل قد حشد ، في المعجم التاريخي والنقدي ، الاعتراضات المستمدة من وجود الشر في العالم ، فأنكر العناية الالهية ، وتشكك في المعجزات ، ولم ير من علاقة ضرورية بين الأخلاق والدين . وقد كتب لايبنتز المقالات في الثيوذيقا تلبية لطلب تلميذته ملكة بروسيا أن يرد على بايل .   «م» .

الطبيعيات . لكن إيقاع الفكر هو المباين بوجه خاص : فقد قلب ديكارت نظام الفلسفة بتأسيسه يقين الطبيعيات على معرفة الله والذات بطريق التأمل ؛ أما لايبنتز فيعود ، من وراء ديكارت ، الى النظام التقليدي ؛ فعبثاً نبحث لديه عن شيء يناظر تلك الميتافيزيقا الديكارتية التي هي، في الحق، نظرية في المعرفة ؛ فإنما انطلاقاً ، على العكس من ذلك ، من المادة والآلية يرقى الى الميتافيزيقا والى الله . وعلى هذا النحو تبدل المسائل مواضعها : فما كان ، لدى ديكارت ، تمهيدياً يغدو ، لدى لايبنتز ، ختامياً ؛ يقول : « إن مسألة أصل أفكارنا ليست أولية في الفلسفة ، ولا بد أن نكون قطعنا شوطاً كبيراً من التقدم لنقتدر على إيجاد حل جيد لها » .

أو فلنقل ، وربما كان ذلك أصح ، إن لايبنتز (وتلك هي نقطة انطلاقه وفكرته الثابتة) ينظر الى أجزاء الفلسفة دفعة واحدة ، بالمعيَّة ، باعتبارها متزامنة ، على حين أنها ، لدى ديكارت ، يستتبع واحدها الآخر : فهي جميعها ، أياً ما كانت المادة المدروسة ، تحتمل البرهان : ولايبنتز يجد برهنات طبقاً للأصول الواجبة لا في الهندسة فحسب ، بل كذلك في المنطق، وفي ما بعد الطبيعة (وعلى الأخص لدى افلاطون واللاهوتيين) ، وفي الأخلاق (ولاسيما في أحكام القضاء والقانون) ؛ وكان لايبنتز يتتبع بانتباه جهود إرهارد فايغل (١٦٢٥ ـ ١٦٩٩) الذي حاول أن يثبت أن أرسطو سبق ، في كتابه **التحليلات** ، إلى استخدام منهج اقليدس (١٦٥٨) ، والذي وضع كتاب **الأخلاق الاقليدية** ETHICA EUC-LIDEA الذي استشهد به لايبنتز مرة في رسالة منه الى توماسيوس (١٦٦٣) . وكان سعى هو نفسه ، في واحد من مباحثه الأولى (**في فن التركيب**، ١٦٦٦)، وبعد أن برهن على نظريات THÉORÈMES شتى في التأليفات والتراكيب ، إلى بيان قابلية استعمالها في عالم العلوم بأسره ، وعلى الأخص في المنطق ، وكذلك في القضاء والقانون .

ليست الرياضيات إذن سوى تطبيق واحد من تطبيقات فن برهاني ، يمكن أن يمتد الى موضوعات أخرى كثيرة . وكان واحد من أحلامه أن

يبدع **علماً عاماً** ، يعتمد على منظومة من الرموز أو الإشارات ، تُسمى **الخاصية الكلية**، وتضطلع، في كل مادة وموضوع، بدور الرمزية في الرياضيات ، وتفسح في المجال للقول في كل مسألة : « لنحسب » ، بدلاً من « لنناقش » . « لو تحصلت لدينا كما أتصورها ، لاستطعنا أن نجري استدلالاتنا في ما بعد الطبيعة وفي الأخلاق ؛ وذلك لأن الخواص ستثبِّت في هذه الحال أفكارنا، التي يشوبها قدر أكبر مما ينبغي من الإبهام ومن التقلب في هذه المواد ، التي لا يسعفنا فيها الخيال على الاطلاق (١٦٦٧)». والمثل الأعلى لهذا العلم العام مباين جداً للمثل الأعلى الديكارتي ،سواء أنظرناه في نقطة انطلاقه أم في مسار تقدمه : فالبرهان بالنسبة الى هذا العلم هو ردّ قضايا معينة الى قضايا متطابقة ، يكون فيها الموضوع هو هو المحمول ؛ والحال أن رداً كهذا غير ممكن إلا إذا كانت المعاني التي تدخل في القضايا قابلة لأن تُحلل الى العناصر البسيطة التي هي مركَّبة منها ، بغية جلاء ذلك التطابق ، وإلا إذا وقع الاختيار ، في ما يتصل بالعناصر ، على رموز يمكن معها استنتاج المعنى المركَّب وجوباً من معاني العناصر البسيطة ؛ ذلك أن « كل استدلال ليس إلا ربطاً أو إبدالاً للعلامات ؛ والحال أن كل إبدال يتولد من تكافؤ معين ؛ فهو إذن تركيب من الخواص » : وعلى هذا النحو يمكن أن نبرهن عند الاقتضاء على أن ١ + ٢ = ٣، لأن الأمر يتعلق هنا برموز عددية محددة تحديداً كاملاً تاماً بدءاً من معانٍ بسيطة ، هي (١) و (+) . أما ديكارت ، الذي أوصى بالانطلاق من قضايا بديهية ، فلم يبلغ بالمرة الى الهدف ؛ ذلك أن البداهة خاصة ذاتية ومتغيرة تبعاً للأذهان ، ولا يمكن أن يتولد منها سوى الأوهام ؛ ولهذا يتوقف ديكارت في معظم الأحيان عند معانٍ تبقى بحاجة بعد الى التحليل ، ومنها مثلاً معنى الامتداد . وينتقد لايبنتز بصرامة متناهية هذا المنهج الديكارتي ، الذي يشتبه أصلاً في أن يكون واضعه قد عرَّف به وأوضحه فعلياً ، بالنظر الى ما ثبت من عدم خصوبته حتى « في مضماره المميَّز » ، أي في مقالة الهندسة التي حكم فيها ديكارت بعجز

العقل البشري عن حل مسائل لم يكن أيسر على لايبنتز من أن يحلها بوساطة حسابه اللانهائي الصغر . ويرى لايبنتز ، على العكس من ذلك ، أن تحليله الإرجاعي وتركيبه يستخدمان رموزاً « يفترض فيها أن تفيد في الاختراع وفي الحكم » ، إذا صح أن المعاني الجديدة ، كما يتبين ذلك في التحليل الرياضي ، ليست سوى تأليفات وتراكيب لمعانٍ مستفادة من قبل . وأخيراً ، إن إحدى المزايا الكبرى لهذا المنهج تتمثل ، في نظر لايبنتز ، في موازنة الحسنات والسيئات بترو، وفي تقدير الاحتمالات .

موقف لايبنتز النهائي أقرب الى أرسطو إذن منه الى ديكارت : فهو يسعى ، لا الى وصف الطرائق الذهنية والطليقة التي يتوصل بها الذهن البشري الى الحقيقة ، من شك ، وتأمل في البداهة ، بل الى تعيين العلاقات الضرورية التي تقسر الذهن على الانتقال من قضية الى أخرى ؛ فهو لا ينفر من شيء نفوره من الشك الديكارتي ، الحقيق في رأيه بأن يقضي بالإعدام على كل مشروع فلسفي ؛ ذلك أنه : « إذا وُضع ، فليس وجود الله هو الذي يستطيع رفعه » ، وعلى الأخص إذا كان مرد قابلية الانسان للغلط الى الخطيئة . وإن حل القضايا الى قضايا متطابقة لا يتضمن أي شك. « إننا نسلم بالمسلمات وبالبديهيات ، لأنها ترضي الذهن حالاً ولأن تجارب لامتناهية تثبت صحتها: ومع ذلك فإن كمال العلم يستلزم البرهان عليها » . وهكذا يكون لايبنتز وضع نفسه على الطريق الذي يتأدى الى المنطق الرياضي والى الهندسات غير الأقليدية، التي سترى النور في القرن التاسع عشر بنتيجة الجهود الرامية الى البرهان على المسلمات .

إن فن التركيب اللايبنتزي يتمثل إذن ، في جوهره ، في عقد جميع الارتباطات الممكنة ، أي غير المتناقضة ، بين حدود أولية معلومة : فعلى هذا النحو يقام الدليل **قبلياً** على الوجود الواقعي لتصور من التصورات بما هو كذلك . بيد أن منهجاً كهذا غير متاح في معظم الاحيان للذهن البشري ؛ إذ ليس ثمة من معنى ، إلا أن يكون معنى العدد ، نستطيع أن نبلغ عن طريق تحليله الى تعيين لوازمه الأخيرة : فوضوح الفكرة وتمييزها غير

كافيين لذلك ؛ إذ ينبغي لا أن تكون واضحة فحسب ، بحيث يستحيل الخلط بينها وبين فكرات أخرى (من قبيل اللون) ، ولا أن تكون مميزة فحسب ، بحيث تتحصل لنا معرفة واضحة بالخواص التي تتميز بها عن فكرات أخرى (من قبيل الامتداد مثلاً بالقياس الى الفكر) ، بل أن تكون كذلك مطابقة ، بحيث تُحلل هذه الخواص نفسها الى عناصرها الأخيرة .

فإذا لم يتوفر المنهج **القبلي** ، تولت التجربة إثبات إمكان تصور من التصورات **بعدياً** ؛ وقد نضطر أحياناً حتى في أوضح العلوم ، أي علم الأعداد ، إلى التوقف عند هذا الحد : فلايبنتز يستشهد ، مثلاً ، بنظرية لفيرما في الأعداد الأولى كان يمكن التحقق من صحتها في جميع الاختبارات العينية التي قد تُجرى ، وإن تكن بقيت مع ذلك بغير برهان (هذا البرهان لم يتم إلا في عام ١٧٣٦ على يد أولر) . لا غنى إذن عن « فن لتأسيس التجارب التي تسد مسد ما ينقص معطياتنا » .

(٤)
مذهب اللاتناهي

ان منطق التصورات مرتبط تقليدياً بمذهب التناهي : عدد ثابت من الأنواع، المؤلفة من أجناس وفصول محدد عددها؛ عالم متناهٍ في المكان ومكوَّن على نحو تبقى معه الأنواع ثابتة من خلال تغير الأفراد : وكل ما يأبى ، في الوجود الواقعي ، الدخول في هذا الإطار ، من فردية واتصال ولاتناهٍ ، يُعتبر مستبعداً من النظام وتابعاً لمبدأ فوضى غير معقول . وعلى امتداد القرنين السادس عشر والسابع عشر تهاوى صرح منطق الكليات بالتوازي مع هيمنة مذهب اللاتناهي على الفكر في جميع مجالات الرياضيات والطبيعيات . والحال أن لايبنتز كان ، بدرجة لا تقل عن سبينوزا ، نصيراً متحمساً لنظرية اللاتناهي : فكل معنى محدَّد ، أياً ما كان ، وكل معنى لا يحتوي اللامتناهي هو ، في اعتقاده ، معنى مجرد وناقص : فغير القابل

للنفاد هو وحده الواقعي. فكيف أمكن له، في هذه الشروط، وكيف شاء أن يبقى وفياً لروح منطق أرسطو ، والى حد ما لروح طبيعياته ، مع أنهما كليهما يقومان في جوهرها على نظرية التناهي ؟ إن التعبير الذي يكثر من استعماله ، **تحليل اللامتناهي** ، يظهر للعيان الاتحاد ـ الجوهري في نظره ـ بين كلا مظهري الفلسفة التي يتعين عليها أن تأخذ بمذهب اللاتناهي ما دامت ذات صلة بالواقعي ، وأن تكون تحليلية لتقتدر على النفاذ الى المعقول ' وكل مشروع لايبنتز يتمثل في إبداع منطق للامتناهي ، لا تعدو جميع مذاهبه ، الرياضية والطبيعية والميتافيزيقية ، أن تكون مظاهر متنوعة له .

يبدو تحليل اللامتناهي ، في الهندسة ، محالاً لأنه من المتعذر ، بحكم تعريف الاتصال الهندسي بالذات ، الاهتداء الى العناصر التي من مجموعها يتولد الاتصال. على أنه من الممكن ، للسبب نفسه ، تصور كمية تكون أصغر من كل كمية معطاة ، مهما تكن هذه الكمية صغيرة . وهذا **اللامتناهي في الصغر** مباين جداً **للامنقسم** كما قال به كافالييري ، لأنه مجانس للكمية المتناهية . فكافالييري يتصور الخط ، مثلاً ، على أنه مقدار لامتناهٍ من النقاط ، والسطح على أنه مقدار لامتناه من الخطوط ، الخ . أما اللامتناهي في الصغر للخط في نظر لايبنتز فهو، على العكس ، خط لانهائي الصغر . وهنا يستطيع لايبنتز أن يستخلص كل النتيجة التي يمكن استخلاصها من ملاحظة عابرة لبسكال حول الخطوط المنحنية ؛ فقد ارتكزت هذه الملاحظة الى تجانس المكان ، وهو خاصية تتيح لنا أن نتخيل لأي شكل هندسي معطى شكلاً مشابهاً له،مهما يكن صغيراً؛فالنسبة بين خطين مستقيمين مستقلة إذن عن الطول المطلق للمستقيمين،ويمكن أن تبقى هي هي حتى ولو صار هذان المستقيمان لامتناهيين في الصغر.والحال أن لايبنتز يبيِن أن اتجاه منحنٍ بعينه في واحدة من نقاطه رهن فقط بتعيين تلك النسبة متى كانت تلك الخطوط لامتناهية في الصغر : اذن فهذه النسبة تفسح في المجال ، عند الاقتضاء ، لتحليل اللامتناهي ، لأنه من الممكن ،

بوساطتها ، الاهتداء الى اتجاه المنحني (أي مماسه) في النقطة المرامة .
ومن اليسير علينا ، من الآن ، أن نتبين مدى جدة منطق اللامتناهي هذا بالقياس الى منطق أرسطو ؛ فهو لا ينطلق من تصورات معطاةٍ سلفاً ليتخيل من ثم علائقها ؛ إذ أن ذلك يستوجب أن تكون هذه التصورات مركَّبة من عناصر متناهية عدداً ؛ بل ينطلق ، بالعكس ، من علاقة مولِّدة لكثرة لامتناهية من الحدود (نقاط المنحني) .

إن فلسفة لايبنتز برمتها هي ، في كل مسألة من المسائل ، اكتشاف ضرب من اللوغاريتم يضطلع ، مع كل التعديلات الواجبة ، بدور اللوغاريتم اللانهائي الصغر في حساب اللامتناهي .

ففي الميكانيكا ، قانون انحفاظ القوة ، ذلك القانون الذي يفترض فيه أن يعلل السلسلة التي لا نهاية لها للتغيرات الميكانيكية لعالم الأجسام ؛ وفي ما بعد الطبيعة ، مفهوم الجوهر الفرد ، وما هو إلا قانون سلسلة تغيراته ، وسبق التساوق ، وما هو إلا قانون ترابط الجواهر الفردة فيما بينها ؛ وفي الإلهيات ، الصفات الالهية ، والعقل الذي هو أشبه بقانون للماهيات ، والإرادة أو اختيار الافضل ، وهو قانون الوجودات ، والقدرة ، وهي أشبه بقانون للانتقال من الماهية الى الوجود ؛ وجميع هذه المعاني ، مهما تكن متباينة مظهراً وأصلاً ، لا دور لها غير أن تقحم في كل مجال وميدان معقولية اللامتناهي التي يتأدى اليها حساب اللانهائي الصغر في الهندسة . وبيت القصيد ، في كل حالة من الحالات ، وضع اليد على معنى تكون خصوبته لا ينضب لها معين . فلنوزع بكل التعسف الذي نشاء نقاطاً على سطح ؛ فإذا ربطنا فيما بينها بعد ذلك بخط متصل ، فإن معادلةً هي التي ستعطي قانون توزيع هذه النقاط : وهذا المثال يبرز للعيان الفكرة التي تتخلل كل مذهب لايبنتز : فليس ثمة من ضرب لامتناهٍ بدون قانون يُشتق منه .

إن أشهر نظريات لايبنتز : نظريته الدينامية ، نظريته في الحياة ، نظريته في الحرية والجواز ، هي لازمات أو نتائج طبيعية لتلك الفكرة

الفريدة ، التي ما كانت لولاها إلا لتتلبس مظهراً يبعث في بعض الأحيان على الحيرة . أضف الى ذلك أنه ان تكن هذه المعاني ثمرة فكرة واحدة ، فليس يجوز أن نتوهم أنها متضمَّنة في نظام متماسك يكون من السهل معه ربطها بعضها ببعض واستنتاجها واحدتها من الأخرى . فليس هناك ، على سبيل المثال ، بين نظريته الدينامية ونظريته في الجوهر ذلك الرابط الذي يصر بعضهم أحياناً على توكيد وجوده ، معتبراً معنى الموناد(١٠) مشتقاً من معنى القوة ؛ وفي الحقيقة ، إن لكل معنى من هذين المعنيين أصله في اعتبارات مستقلة ، وان خضع لفكرة واحدة . فلندرس إذن تلك المعاني على التوالي بدون أن نبالغ في تلاحمها النظامي .

إن القاسم المشترك بين هذه المعاني (بين هذه الضروب من اللوغاريتمات) هو أنها ، بخلاف الأفكار الواضحة والمتميزة التي قال بها ديكارت ، ليست البتة موضوعاً لحدس ، وانما يكون مثولها بصفتها نتائج مستخلصة بالتحليل من مبدئين كليين يصدقان في الأشياء طراً ، مبدئين أخطأ ديكارت خطأ جسيماً إذ أنكر خصوبتهما. هذان المبدآن الكبيران هما **مبدأ الهوية** PRINCIPE D'IDENTITÉ : (أ) هو (أ) ، حيث (أ) هو حد ، و **مبدأ السبب الكافي** PRINCIPE DE RAISON SUFFISANTE : فلكل شيء سبب موجب لأن يكون كذا بدلاً من كذا ، أو أيضاً : العلة تعادل المعلول ، أو كذلك : كل قضية صادقة لا تكون معروفة بذاتها تتلقى دليلاً قبلياً . وينبغي أن يضاف الى هذين المبدئين **مبدأ الاتصال** PRINCIPE DE CONTINUITÉ الذي يعبر عن خاصية

---

(١٠) الموناد : كلمة يونانية الاصل (MONAS, MONADOS) ، معناها الوحدة ، وقد أطلقها افلاطون على المثال ، وأطلقها بعض افلاطونيي القرن الثاني على الله ، كما أطلقها جيوردانو برونو وهنري مور للدلالة على العناصر المادية ، أو الروحية البسيطة ، التي يتكون منها العالم . وهي عند لايبنتز الذرة أو الجوهر البسيط الذي يدخل في المركَّبات ولا يكون له هو نفسه جزء . «م» .

مشتركة بين كل تنوع واقعي كائناً ما كان : فالطبيعة لا تعرف الطفرات ، أي أن الشيء لا ينتقل من حالة الى أخرى إلا عبر كثرة لامتناهية من الأوساط : ويلزم عن ذلك أن « المنظور للعين لا بد أن يكون مركّباً من أجزاء ما هي بمركّبة ؛ وليس لشيء أن يتولد دفعة واحدة ، بما في ذلك الفكر والحركة على حد سواء » . وعلى هذا ، فإن الوجود يتبدى لنا على الدوام متصلاً ، يتعذر علينا استنفاد أجزائه .

(٥)
الآلية والدينامية

كان لايبنتز من وقت مبكر جداً نصيراً للآلية وللملاء ؛ فمنذ عام ١٦٦٩ ، اعتبر أن رأي المحدثين الذين يفسرون الظاهرات جميعها بالمقدار والشكل والحركة هو أكثر الآراء قبولاً، بل «أدناها الى رأي أرسطو» ؛ وفي عام ١٦٧٠ عرض ، في مقالته **نظرية الحركة المجردة** THEORIA MOTUS ABSTRACTI ، مذهباً آليا يتبوأ فيه مكانة الصدارة مفهوم **الجهد** CONATUS (أي اللامتناهي الصغر للحركة) ، المقتبس عن هوبز . وفي وقت لاحق ، وكيما يفسر كيف تنتقل الحركة بالدفع في الملاء ، لم يكن أمامه مناص من أن يتخيل أن الأجسام الجامدة تسبح في مائع لا يقابلها بمقاومة ، ولكنه ليس بمائع إلا بالاضافة الى هذه الجوامد ؛ وهو ذاته يتألف من جوامد تسبح في مائع أكثر لطافة منه، وهكذا الى ما لانهاية، إذ ليس للطافة الموائع من حد على الاطلاق . وكانت مثل هذه النظرية الآلية تجعل بحكم المحال بالنسبة الى لايبنتز ، كما بالنسبة الى ديكارت ، وللأسباب ذاتها ، كل علم طبيعي رياضي بالمعنى الذي فهمه به غليليو وبسكال ونيوتن ؛ وعلى حين أن حساب التفاضل كان يمد هذا الأخير باللغة التي كانت تحتاج اليها طبيعياته ، لم يستخدم لايبنتز قط حساب اللانهائي الصغر ليعبر عن قوانين الطبيعة .

مع ذلك ، كانت مآخذ لايبنتز على علم ديكارت الطبيعي واسعة ؛ وفي الواقع ، كانت هذه المآخذ ، على رحابتها ، ترتد الى مأخذ واحد : فالمبادىء المسلم بها من قبل ديكارت ، أي الامتداد الجوهر ، وانحفاظ الحركة ، وقوانين الطبيعة التي تشتق منها ما هي ، في أي درجة من الدرجات ، مبادىءُ وحدةٍ ، قادرة على تعليل التنوع اللامتناهي للاشياء . فالامتداد ، أولاً ، لا يمكن أن يكون جوهراً . إذ هو « موجود بالجمع ، وكل موجود من هذا الجنس يفترض موجودات بسيطة ، منها يستمد وجوده الواقعي بحيث أنه لن يعود له من وجود كهذا على الاطلاق ، اذا كان كل موجود من الموجودات التي يتألف منها موجوداً بالجمع بدوره» ؛ وهذا ينطبق على الامتداد ، القابل للقسمة الى ما لا نهاية . لا بد إذن من « شيء يكون ممتداً أو متواصلاً ؛ وهذا الشيء هو ما يؤلف ماهية الجسم ؛ وتكرار هذا الشيء (أياً ما كان) هو الامتداد». لا يختلف الامتداد[١١] إذن عن الخلاء؛ ومن ثم فإنه لا يتضمن أي سبب للمقاومة أو للحراك ؛ وهو لا يفسر إطلاقاً تنوع الأشياء التي تملؤه . أما الحركة ، فمثلها مثل الزمن « لا وجود لها أبداً ، بالمعنى الحقيقي للكلمة ، لأن المجموع لا يكون له من وجود قط إذا لم تكن له أجزاؤه المشاركة له في الوجود » . إن قانون انحفاظ الحركة يطعن مبدأ السبب الكافي : العلة تطابق المعلول CAUSA ADAEQUAT FFECTUM ؛ ويفترض عن خطأ أن الحركة تقيس القوة ؛ وذلك أن مثقال ليبرة سقط أربع أقدام يكتسب بالبداهة قوة مثقال أربع ليبرات سقط قدماً واحدة ؛ والحال أنه من الميسور أن نحسب ، بحسب قوانين غليليو ، أن نسبة حركة المثقال الأول الى حركة الثاني كنسبة ٢ الى ٤ ؛ وبوسعنا أن نحسب بيسر مماثل أن ما هو متطابق في كلا المثقالين هو حاصل ضرب

---

(١١) الامتداد عند لايبنتز هو L'EXTENSION ، بينما هو عند ديكارت L'ETENDUE ، والمعنى واحد . لايبنتز ، بالمناسبة ، كتب اكثر كتبه بالفرنسية ، واقلها باللاتينية ، ولم يكتب بالالمانية قط . «م» .

الكتلة بمربع السرعة (ك × س^2) ، أي القوة التي تكون على هذا النحو الثابتة الحقيقية التي كان يطلبها ديكارت . وقوانين ديكارت في التصادم مخالفة بدورها لمبدأ الاتصال : أولاً لأن ديكارت يفترض في كثير من الأحيان أنه يحدث ، في التصادم ، تغير فوري ، إما في كمّ حركة الأجسام وإما في اتجاه هذه الحركة ، لحظة تصادم الأجسام : وقد كان حرياً بمبدأ الاتصال أن ينبهه الى أنه لا يمكن أن توجد في الطبيعة سوى أجسام مرنة ، أجسام اذا عاودت ، مثلاً ، اندفاعها بالاتجاه المعاكس إثر ارتطامها بأجسام أخرى ، خسرت بادىء الامر تدريجياً حركتها (بدون أن تخسر من جراء ذلك شيئاً من قوتها) ، ثم عادت فاكتسبتها في الاتجاه المعاكس ، بفضل مرونتها الناجمة عن الرجرجة الداخلية لأجزائها . تعبر المرونة إذن عن قوة داخلية، مباطنة لكل جسم، ومتعينة في كيفية فعلها بالأجسام الخارجية ، ولكن بدون أن تكون متولدة عنها بحال من الأحوال . وعليه ، لا يستطيع لايبنتز أن يسلّم بتلك الأجسام المتجانسة أتم التجانس التي هي عناصر ديكارت، مثلما لا يستطيع التسليم أصلاً بالذرات؛ فوجود المرونة والقوى الداخلية يفترض قابلية الأجسام الفعلية للقسمة الى ما لانهاية ، مما يستحيل معه أن يكون للأجسام أي شكل دقيق وناجز ونهائي . لا وجود إذن في الطبيعة لأي جزء من المادة ، مهما يكن صغيراً ، لا يكون مركّباً من أجزاء أصغر بعد ، كل جزء منها قيد رجرجة متصلة ؛ والجسم يختلف عن جسم آخر لا بالمقدار أو الشكل ، وانما بالقوة الداخلية التي يظهرها .

إن ديكارت يبدي ، في تفصيل قواعده ، قدراً مماثلاً من الجهل بمبدأ الاتصال الذي ينص على أنه متى ما صار الفرق بين المعطيات صغيراً للغاية غدا الفرق بين النتائج بدوره صغيراً للغاية ؛ ذلك أن ديكارت يرى أنه اذا تلاقى جسمان ، (ب) و (ج) ، من كتلة واحدة وسرعة واحدة ، فإنهما يرتدان منعكسين بسرعة متعادلة ؛ لكن اذا كان (ب) اكبر من (ج) ولو بمقدار طفيف منتهى الطفافة، فإن اتجاهه لا بد أن يبقى واحداً .

يلزم عن ذلك أنه اذا كان كل شيء قابلاً للتفسير آلياً في الطبيعة ، فإن مبادىء الآلية بالذات ، نعني القوى والأفعال ، تكون ميتافيزيقية ؛ ولا بد أن الديكارتيين فهموا ذلك عندما أقحموا ، كعلة للحركة وانحفاظها ، الارادة التعسفية لقوة خارجية DEUX EX MACHINA[١٢] ، وهو أمر واجب الفعل ما لم نسلِّم بأن في الأجسام ذاتها شيئاً أعلى منها . وبالفعل ، إن القوة ، كما يتصورها لايبنتز ، هي حقاً ، لجسم من الأجسام ، العلة الدائمة لجميع الأفعال التي يمكن أن تصدر عنه ولجميع الانفعالات التي يمكن أن تحدث فيه ؛ فهي « الانتليخيا[١٣] الاولى » التي « تناظر النفس أو الصورة الجوهرية » . وقد تراءى للايبنتز ، باكتشافه ثبات القوة (ك × $س^{٢}$) ، الذي قرن به ، كنتيجة طبيعية له ، قانون انحفاظ **كم التقدم** QUANTITÉ DE PROGRÈS (أي ثبات الحاصل الجبري لمسقط السرعات على محور) ، أنه واصل الى الوجود الواقعي بكل ما في الكلمة من معنى .

ما هو على وجه الدقة ، لدى لايبنتز ، مؤدى دينامية القوة أو واقعيتها ، هذه التي من شأنها أن تجبرنا على الانتقال من علم الطبيعة الى علم ما بعد الطبيعة ؟ إن ما يستأهل أن نعيره هنا انتباهاً خاصاً هو التضاد بين هذه الدينامية وبين دينامية القوى المركزية التي كانت قيد الرواج في العصر نفسه مع كشوف روفربال وهويغنس ونيوتن ؛ فهذا الاخير ما كان يسلِّم بالملاء ، وكان يرى نموذج القوة في قوة الثقالة الجاذبة ، التي غدت ، بعد أبحاثه وكشوفه ، حالة جزئية من الجاذبية الكلية . ومعلوم لنا ، بحسب عبارة نيوتن الشهيرة ، كم « تحترس الفيزيقا

---

(١٢) تعبير لاتيني ، معناه الحرفي « إله منزل بوساطة آلة » ، ويقصد به الدلالة على تدخل إله أو قوة خارقة للطبيعة لضمان حل سعيد لمسألة معقدة أو لموقف مأساوي . « م » .

(١٣) الانتليخيا ENTÉLÉCHIE : عند ارسطو الكمال الأول ، وهو الصورة التي تخرج الشيء من القوة الى الفعل ، وهو أيضاً حال الموجود المتحقق بالفعل . « م » .

من الميتافيزيقا » ، وهذا الى حد تغدو معه أهمية قانون الجاذبية متمثلة ، طبقاً لمنطق التيار العلمي الممتد من غليليو الى نيوتن ، في ما يتيحه لنا من إمكانية لحساب عدد كبير من الظاهرات ولتوقعها ، لا في ما يكشفه لنا عن ماهية خفية ما ، من قبيل القوة الجاذبة الفعلية . وعلى العكس من ذلك تماماً ، لا يستطيع لايبنتز ، إذ يعتبر صيغته ك×س[٢] كاشفة عن ماهية واقعية دفينة ، أن يستخلص منها أي شيء على الاطلاق لحساب الظاهرات حساباً دقيقاً . والحق أنه تطالعنا هنا عقليتان مختلفتان ، وربما كانت هذه هي المرة التي نشهد فيها تواجههما . والحال أن المأخذ الذي يوجهه لايبنتز الى نيوتن ، في رسائله الى كلارك ، هو المأخذ عينه ـ الى حد يكاد أن يكون للوهلة الاولى من المفارقات ـ الذي يوجهه الى ديكارت ، وهو أنه لا يستطيع استغناء في الطبيعيات عن قوة خارجية وخارقة DEUS EX MACHINA ؛ وذلك لأن من السهولة بمكان البرهان على أن نظاماً كالنظام الشمسي لا مناص له ، بحكم الفعل المستديم للجاذبية ، من أن يؤول رويداً رويداً الى دمار ، إلا أن يصلح الله آلياته ، على نحو ما يفعل الحرفي العادم المهارة بآلته . ونستطيع ، من خلال هذه المواجهة ، أن ندرك على نحو أفضل كيف كان لايبنتز يفترض أن البنية الفوقية الميتافيزيقية لعلمه الطبيعي لازمة محتّمة ؛ فهو يتحاشى ، عن هذا السبيل ، تلك الميتافيزيقا الاعتسافية التي كان ديكارت ونيوتن يضيفانها ، طوعاً أو كرهاً ، الى طبيعياتهما ، إذ كان يجد في القوة ماهية واقعية تعلل التغيرات الميكانيكية كافة .

(٦)
معنى الجوهر الفرد والـلاهوت

إن كل ما في مذهب لايبنتز محكوم بلاتناهي العالم وباستحالة تمييز

أي موجود من موجوداته لا يكون لامتناهياً على طريقته ، وأي عنصر من عناصره لا يشارك على طريقته في هذا اللاتناهي ؛ بل حتى في عالم الأجسام ، كما رأينا ، لا يكون الامتداد مقسَّماً الى أجسام متناهية ومحددة ، بل يكون كل جسم من هذه الأجسام منقسماً هو نفسه فعلياً الى ما لانهاية ؛ وفي ما يتصل بالجواهر الواقعية ، لا يكون كل جوهر حاوياً في ذاته ، وعلى طريقته ، للاتناهي الكون فحسب ، بل لا يكون ثمة من حالة للجوهر لا تحتوي آثاراً من ماضيه كله ، وبذوراً من مستقبله كله .

غير أن مطلب اللامتناهي هذا ، الماثل في كل شيء ، يبقى في الوقت نفسه بلا تلبية : فاللامتناهي الذي نجده في الكون هو واحد من تلك « اللامتناهيات غير الجمعية » SYNCATÉGORÉMATIQUES[١٤] ، التي تقدم لنا السلاسل الرياضية نموذجها والتي تتمثل بصورة جوهرية في استحالة البلوغ قط الى الحد الاخير في متوالية من المتواليات . ولهذه اللامتناهيات غير الجمعية تكملة ضرورية تتمثل بـ « اللامتناهي الجمعي » CATÉGORÉMATIQUE[١٥] الذي هو قانون السلسلة ، الموجود وجوباً خارجها . وعلى المنوال نفسه يكون لاعتبار اللاتناهي في العالم المحسوس تكملة ضرورية تتمثل في الجواهر الفردة التي هي لدى لايبنتز ، كما سنرى ، قوانين سلاسل التغيرات . لكن الجواهر أو الذوات لا تؤلف، بدورها ، موجوداً واقعياً، بل كثرة لامحدودة. من الواجب إذن

---

(١٤) معنى معدول في اغلب التقدير عن غليوم الاوكامي ، الذي كان قبسه عن بطرس الاسباني . بصدد هذه الفكرة ، انظر الحاشية على الرسالة السادسة من التاسوعة السادسة في طبعتي لاعمال افلوطين .

(١٥) CATÉGORÉMATIQUE : مصطلح بطل استعماله اليوم من مصطلحات الفلسفة المدرسية . ويطلق على اللامتناهي الذي لا توجد عناصر بالفعل فحسب ، بل تكون ايضاً متمايزة ومنفصلة ، على نحو يمكن معه الشروع بإحصائها ، وهي تؤلف الكل بجمعها . ويطلق لفظ SYNCATÉGORÉMATIQUE ، بالمقابل ، على اللامتناهي الذي يتألف من عناصر فعلية وواقعية ، تعددها غير قابل للنفاد ، ولكنها لا تؤلف الكل بجمعها . « م » .

أن نتصور ، فوق لاتناهي الجواهر هذا ، لامتناهياً هو له بمثابة قانون ، لامتناهياً « أعلى من الجمعي » HYPERCATÉGORÉMATIQUE ، مما يتأدى بنا الى اعتبار اللاتناهي في الله ، اي الى اللاهوت . فاللاتناهي الالهي او الكمال هو للاتناهي الكون الناقص دوماً كمثل قانون السلسلة ، في الرياضيات ، للاتناهي حدودها . الميتافيزيقا واللاهوت لا ينفصلان : صحيح أنه من الممكن إثبات صدق معنى من المعاني الميتافيزيقية ، كمعنى الامتداد مثلاً ، « بدون الاتيان بذكر الله إلا بقدر ما أن ذلك واجب للدلالة على تبعيتي ؛ لكننا نعبر تعبيراً أقوى عن هذا الصدق اذا استخلصنا المعنى المقصود من المعرفة الإلهية باعتبارها مصدره » . وهذا يصدق على جميع معاني فلسفة لايبنتز ؛ فمن الممكن أن نأخذها في مستواها الأدنى ، في المخلوق ، أو في مستواها الأعلى ، في مصدرها ، في الله ، حيث سيتوقف التحليل .

إن ما يطالعنا هنا هو مخطط مذهبي لنا به معرفة قديمة ؛ انه مخطط الافلاطونية المحدثة القائل إن الوجود الشامل الواحد يعبر عن نفسه على مستويات مختلفة ، فيكون هنا اكثر تركيزاً وأقرب الى **الواحد** ، ويكون هناك أكثر انقساماً وأكثر تخففاً ؛ ومعلوم لدينا أن هذا المخطط ذاع وعمَّ في عصر النهضة . فعندما يكتب لايبنتز مثلاً : « توجد دواماً ، في نفس الاسكندر ، آثار مما وقع له وعلامات مما سيقع له » ، أو عندما يكتب ايضاً : « إن كل جوهر لهو أشبه بعالم شامل تام وبمرآة لله أو للكون بأسره » ، فإن الفكر يذهب بنا حالاً الى عالم افلوطين المعقول حيث « يكون كل شيء هو الأشياء طراً » .

إن النقطة الاساسية في ميتافيزيقا لايبنتز هي معنى الجوهر . « ما دمنا لم ندرك ونميز ما هو حقاً الموجود المكتمل أو الجوهر ، فلن يكون لنا من شيء يمكننا التوقف عنده » . والحال أنه من الضروري ، كما قال أرسطو ، أن نتوقف عند شيء ، وعلى الأقل في نظام الأسباب . وكان ديكارت يعرِّف الجوهر المخلوق بأنه ما يُتصور بذاته وما لا حاجة به إلا الى مؤازرة

الله وحدها ليوجَد؛ وكان مؤدى ذلك، من جهة أولى، أن ماهية الجوهر ترتد الى صفة واحدة (الامتداد أو الفكر) ، مما ينتج عنه أنه لا يمكن أن يوجد في الجوهر أي تغير؛ وكان مؤداه ، من الجهة الثانية ، أن الجوهر لا يتضمن أية علاقة بالجواهر المخلوقة الأخرى ، مما يجعل الشك يحوم، كما نرى لدى مالبرانش ، حتى حول وجود عالم ، أي تجمع من جواهر مترابطة فيما بينها . وفي الحقيقة ، إن الجوهر لا يحتمل انفصالاً عن المحمولات او الأعراض التي هو موضوعها ، كما لا يحتمل انفصالاً عن الجواهر الأخرى . ولقد كانت الديكارتية (ولهذا تحتوي على بذرة السبينوزية) ضحت بفردية الجواهر ، إذ كفت النفس كما كف الجسم عن أن يكونا جوهرين ليصيرا حالين للفكر أو للامتداد .

وانما بغير هذه المأثورات يرتبط معنى الجوهر ، كما تدل على ذلك لغة لايبنتز بالذات ؛ فهو يقول في **المقال في ما بعد الطبيعة** : « الجوهر الفرد » ، مستخدماً على هذا النحو لغة أرسطو ومتحرياً مثله في الافراد (في ما ليس هو إلا موضوع) عن الموجودات الحقيقية الوحيدة . ثم يقول فيما بعد : « الموناد » ، مقتبساً عن برونو في أرجح التقدير هذا المصطلح الافلاطوني المحدث ، الذي كان أبروقلس يسمي به تلك « الوحدات » التي من مرتبة أدنى من مرتبة **الواحد** الأعلى ، والتي تحتوي على التعدد الكامل للكون في مظاهر شتى . غير أن دينامية طبيعياته هي أيضاً مصدر لتصوره عن الجوهر ، وفي أغلب الظن أيضاً ، كما سنرى ، مصدر لنظريته الحيوية .

لننظر بادىء ذي بدء في معنى الجوهر الفرد ، كما يتبدى في **المقال في الميتافيزيقا** . فلايبنتز ، الذي كان فكره بتمامه ينهد إلى حل المسألة اللاهوتية ، مسألة المدد الالهي للمخلوقات ، يأخذ هنا بمنهج تحليلي ، فيبين كيف ينجم معنى الجوهر الفرد ، ثم معاني الصفات الالهية ، عن تقصي شروط ما يعرف **بالحقيقة الجائزة** VÉRITÉ CONTINGENTE.

فبالمقابلة مع **الحقائق التي يضعها العقل** VÉRITÉS DE

RAISON، التي تقبل الإرجاع إلى قضايا متطابقة والتي يتضمن نقيضها تناقضاً ، هناك **الحقائق الجائزة** أو الحقائق الفعلية ، وهي تلك التي لا يتضمن نقيضها تناقضاً : فـ « الضرورة الميتافيزيقية » للحقائق الأزلية يقابلها انعدام الضرورة الميتافيزيقية . لكن هل انعدام الضرورة هذا هو اللاتعين الكامل ؟ كلا ، على الاطلاق ، إذ أن ذلك سيكون معاكساً لمبدأ السبب الكافي . لكن أن يكون الشيء متعيِّناً ، أفليس معناه أن يكون حدوثه ضرورياً ، أي ألا يكون في مستطاعه أن يحدث على نحو مغاير ؟ فإذا صح ذلك ، لا يكون ثمة من فارق بين الجواز والضرورة . إن التعيين يفترض الضرورة ، ولكن ليس الضرورة الميتافيزيقية أو المنطقية : فهناك أيضاً ضرورة افتراضية EX HYPOTHESI ، ضرورة لزومية أو شرطية ، بموجبها يوجد الشيء بشرط أن يوجد قبله شيء آخر ؛ فالضرورة الميتافيزيقية أو المنطقية لقضية من القضايا تنبع بصورة مباشرة أو غير مباشرة من تفحص حدودها ؛ أما ضرورة القضية الفعلية ، من قبيل : قيصر اجتاز الروبيكون(١٦) ، فمردها إلى أحداث سابقة ، ومنها تصميم قيصر على الوصول إلى سدة السلطة ، إلخ ؛ وبما أن هذه الأحداث السابقة ليست هي نفسها ضرورية إلا بمقتضى شروطها ، وهكذا إلى ما لانهاية ، ففي وسعنا القول إنه يبقى من الممكن ميتافيزيقياً ألا يكون قيصر اجتاز الروبيكون .

من هنا كان التعريف الموجب للحقائق الفعلية أو الجائزة : فهي تلك الحقائق التي لا يمكن البلوغ إلى سببها الكامل إلا عن طريق تحليل لامتناهٍ ، هو بحكم المحال على الذهن البشري ، على حين أن تحليلاً متناهياً يكفي للبرهان على الحقائق التي يضعها العقل .

---

(١٦) روبيكون : نهر كان يفصل ايطاليا عن غاليا الواقعة الى الغرب من جبال الالب . اجتازه قيصر عندما عزم على الخروج على الشرعية ليزحف على روما . وقد بات تعبير «اجتياز الروبيكون» يكنى به عن كل قرار جريء وحاسم . «م» .

إن معنى الجوهر الفرد يُتحصل عليه بتطبيق مبدأ السبب الكافي على القضايا الصادقة التي موضوعها فرد : « من الثابت أن لكل حمل بحق معنى الكلمة أساساً ما في طبيعة الأشياء ،وحينما لا تكون القضية متطابقة ، أي حينما لا يكون المحمول متضمَّناً صراحة في الموضوع ، يجب أن يكون متضمَّناً فيه بالكمون ، وهذا ما يسميه الفلاسفة : **الوجود في** (INESSE). هكذا ينبغي أن يكون حد الموضوع حاوياً دوماً لحد المحمول ، بحيث أن من يتعقل تماماً معنى الموضوع فسيحكم أيضاً بأن المحمول يعود إليه . وباعتبار ذلك ، نستطيع القول إن طبيعة الجوهر الفرد أو الموجود التام هي أن يكون له معنى تام بحيث يكفي لكي نتعقل ونستنبط منه جميع محمولات الموضوع المضاف إليه هذا المعنى » . وذلكم هو تطبيق المبدأ الكبير : إن كل قضية صادقة تقبل البرهان قبلياً . لكن ألا تتحول الضرورة الافتراضية للحقائق الجائزة على هذا النحو إلى ضرورة ميتافيزيقية ، إذا كان صدق هذه الحقائق ينبع ، هنا أيضاً ، من تفحص المعاني ؟ .

لننظر بالفعل في الاعتراضات التي يوجهها إليه مراسلوه .أولاً آرنو ، بصفته لاهوتياً : أفلا يعني القول بأن جميع التغيرات في فرد تُستنبط من معناه ، مثلما تُستنبط خاصيات الدائرة من تعريفها ، إلغاء كل ضرب من الفردية بحق معنى الكلمة ، ومع الفردية الجواز والحرية ؟ وبعد ذلك دي فولدر ، بصفته هندسياً : « إن كل ما يلزم عن طبيعة شيء من الأشياء يكون ماثلاً في هذا الشيء على نحو لا يتغير ، وذلك ما دامت طبيعته مستديمة ؛ وعليه ، يلزم عن معنى الجوهر الفرد أن لا شيء فاعل بطبيعته ؛ إذ أن الفعل هو على الدوام تنوع المخلوق » . إن الاعتراضات التي يواجهها لايبنتز هنا هي من نوع مماثل لتلك التي ما استطاع أرسطو أن يجد لها حلاً : فهو مطالب بأن يختار بين المعقولية التي لا تعود إلا إلى القضايا الضرورية وبين الفردية التي لا تدخل في نطاق المعقول .

رداً على الهندسيين ، شبَّه لايبنتز طبيعة الجوهر الفرد بقانون

السلسلة الحاوي لتقدم حدودها اللانهائي ، أو بمعادلة المنحني التي تسمح بتعيين المقدار الذي نشاء من النقاط إلى ما لا نهاية؛ لكنه يضيف قوله للحال : « هذا ما أعتقد أن بوسعي أن أقوله بأقصى حد من الوضوح بالنسبة إلى أصحاب الأذهان الهندسية ، على الرغم من أن تلك الضروب من الخطوط [الخطوط التي فيها يتمثل تسلسل المحمولات اللامتناهي] تجاوز إلى غير ما نهاية تلك التي يتأتى لذهن بشري أن يفهمها » .

إنها تجاوزها إلى غير ما نهاية : لأننا إذا كنا نعرف أن معنى جوهر من الجواهر مولِّد لجميع محمولاته ، فإننا لا نحوز نحن أنفسنا أبداً معنى كهذا . وآية ذلك أننا « وإن كنا نستطيع أن نعلل الحالة اللاحقة تبعاً للحالة السابقة ، ثم أن نعلل هذه الأخيرة بدورها ، لا نتوصل أبداً إلى علة أخيرة ، في داخل السلسلة » . لكن هذا اللاتناهي من الحدود الذي لا يكتمل ولن يكتمل أبداً (وهو ما يسميه لايبنتز اللامتناهي غير الجمعي) يفترض ـ وذلك أننا مهما أوغلنا بعيداً في هذا اللامتناهي ، فسيكون هناك على الدوام ترابط يقودنا إلى ما لا نهاية من حد إلى آخر ـ أنه توجد خارج السلسلة علة تجعل جميع الحدود وتبعيتها معقولة دفعة واحدة (اللامتناهي الجمعي) : وعندئذ يُعرف قبلياً وبدون احتمال الخطأ كل محمول من المحمولات التي تعود إلى الجوهر ؛ وهذه الرؤية المباشرة للجوهر الفرد لا يمكن أن تعود إلى غير الله ، صانع الأشياء .

في الله إذن ينبغي أن نبحث عن جذر الحقائق الجائزة ، وعلى هذا المستوى تحديداً يقف لايبنتز ليرد على اعتراض آرنو . فلكل حقيقة ، أجائزة كانت أم ضرورية ، دليل قبلي مستمد من معنى الحدود ؛ فإن تكن الحقيقة ضرورية ، كان هذا الدليل في متناول الذهن المتناهي ؛ وإن تكن جائزة ، فالدليل لا وجود له إلا في الله . ولكن كيف لا يستبعد هذا الدليل ، هذه « الرؤية المعصومة عن الخطأ » ، هذه الرؤية الشاملة والفريدة الحاصلة لله بالأشياء ، كل جواز ؟ إن الواقعي لا يتميز عن الممكن في الالهيات الديكارتية التي تجعل الحقائق الأزلية أو الماهيات تابعة ، مثلها

مثل الوجودات ، للإرادة الالهية ؛ فكل ما هو موجود موجود وجوداً ضرورياً من المنزلة نفسها ، وسبينوزا هو المتابع الحق لديكارت . وخطأ ديكارت ينبع فقط من كونه يعتقد أن المبدئين الكبيرين ، مبدأ الهوية ومبدأ السبب الكافي ، يمتنع تطبيقهما في موضوع الالهيات . فلو طبقناهما فعلاً لوجدنا أن الحقائق الضرورية والحقائق الجائزة تتعلق بصفات متمايزة لله . فالله يتصور ، بعقله ، كل ما هو ممكن ، أي ما لا يتضمن تناقضاً . وبإرادته ، يقرر أن يخلق واحداً من تلك العوالم الممكنة التي يسويها له عقله . وترتيباً على ذلك ، لا يمكن لرؤية الله المعصومة عن الخطأ للجواهر الواقعية بمحمولاتها ، أن تكون من طبيعة واحدة ومعرفته بالجواهر عينها باعتبارها ممكنة ؛ ومعرفته بهذه الجواهر باعتبارها ممكنة ، أي بماهياتها ، متمايزة عن المعارف الحاصلة لنا بالحقائق التي يضعها العقل . وبالفعل ، إن معرفة الجواهر (وبالتالي الحقائق الجائزة) تعود إلى العقل الالهي ، من حيث أن هذا العقل يختص بالارادة ؛ كما تعود معرفة الجواهر الممكنة إلى إرادة هي نفسها ممكنة ؛ بينما تعود معرفة الجواهر الواقعية إلى الإرادة نفسها من حيث هي فعلية ؛ غير أن معرفة الحقائق التي يضعها العقل تعود إلى العقل وحده . وهكذا تأتي رؤية الله المعصومة عن الخطأ من كونه يعرف ما هي ، من بين الجواهر المتصورة بعقله ، تلك التي قرر أن يخلقها بإرادته .

التمييز بين الجائز والضروري هو هو إذن التمييز بين الواقعي والممكن ، بين الوجود والماهية ؛ ومصدره يكمن في التمييز بين صفتين إلهيتين : العقل الذي يختص بالماهيات ، والإرادة التي تختص بالوجودات .

غير أن هذه الرؤية للجواهر الفردة عن طريق الله لا تكون معصومة عن الخطأ إلا إذا كانت إرادته ، بمقتضى مبدأ السبب الكافي ، لا اعتسافية ، بل متعينة في اختيار الجواهر الممكنة : إن الانتخاب الوحيد الجدير بالموجود الكامل هو انتخاب « أفضل العوالم الممكنة » ، وهو مبدأ قبلي

للتفاؤل OPTIMISME اللايبنتزي المشهور الذي لا يمكن لا أن تثبته التجربة ولا أن تكذبه ، والذي لا سبيل إلى أن تنال منه في شيء تهكمات فولتير في **كانديد**[١٧] . فكلمة « أفضل » ، التي يشنف بها لايبنتز تكراراً مسامع اللاهوتيين توكيداً منه على مناوأته للسبينوزية ، تنوب منابها أحياناً عبارة « الحد الأقصى من الماهية » . وبالفعل ، إن وجودَ ممكنٍ بعينه يمكن أن يكون متنافياً مع وجودِ ممكنٍ آخر ؛ ويطلق اسم **الممكن مع غيره** COMPOSSIBLE(أي غير المتناقض) على كل ممكن لا يتنافى وجوده مع ممكن آخر ؛ وبين جميع التأليفات الممكنة للممكنات ثمة ، بالبداهة ، تأليف واحد يحتوي الحد الأقصى من الوجود الواقعي أو من الماهية ، وهو التأليف الذي يختاره الله .

(٧)
اللاهوت والمونادولوجيا

بعد العرض التحليلي في **المقال في ما بعد الطبيعة** ، سيأتي العرض التركيبي الذي سيقدمه لايبنتز لاحقاً عن مذهبه ليبرز للعيان الروح الأفلاطوني للمذهب من خلال معنى المونـاد .

ففي الذروة ، الله : « في الفلسفة الأكثر داخلية أسعى إلى أن تكون معرفة الكمالات الالهية هي المصدر الذي منه تُشتق قوانين الأشياء الطبيعية » . فوجود الموجود اللامتناهي والكامل موضوع قبلياً بالدليل الذي يُعرف بالدليل الأونطولوجي . بيد أن هذا الدليل ، كما يقوم لدى ديكارت ، ناقص : فصحيح أن وجود الله يُستنبط من فكرته ، ولكن بشرط أن تكون هذه الفكرة ممكنة ، أي غير متضمِّنة تناقضاً : فالدليل يصبح :

---

(١٧) كانديد أو الساذج . قصة فلسفية لفولتير (١٧٥٩) اراد فيها ان يبرهن ، ضد لايبنتز وفولف ، ان كل شيء ليس على افضل ما يرام في افضل العوالم الممكنة . « م » .

« الله ضروري بمقتضى ماهيته ؛ فإن يكن ممكناً ، فهو إذن موجود » .
ولبيان هذا الإمكان ، يلجأ لايبنتز تارة إلى بساطة الله ، لأنه لا وجود لتناقض إلا في تصور تتنافر عناصره فيما بينها ، وطوراً إلى دليل جواز حدوث العالم A CONTINGENTIA MUNDI ، الذي يصير على هذا النحو الدليل الموطِّىء للدليل الأونطولوجي ؛ وبالفعل ، نحن نعرف ، بصفتها موجودةً ، موجوداتٍ وجودُها بغيرها ، هي الموجودات المتناهية ؛ فهذه الموجودات ، إذا كانت موجودة ، فهي بالأولى ممكنة ؛ لكن لو كان الموجود الضروري أو الموجود من ذاته ENS A SE محالاً ، لكانت الموجودات بغيرها محالة هي الأخرى .

إن لله صفات ثلاثاً : القدرة ، والعقل ، والارادة ؛ فالقدرة خلاقة ؛ والعقل. أساس الماهيات أو الممكنات ؛ وكنا سنقول إنه يناظر عالم الأفلاطونيين المعقول لو لم يكن ثمة فارقان جسيمان : فحقل الممكنات أو الماهيات ، أولاً ، أكبر إلى ما لا نهاية من حقل الوجودات ؛ فلا بد بالتالي من أن نميز في هذه الممكنات تلك التي لن تبلغ أبداً إلى الوجود وتلك التي ستنتقل إلى الوجود بقرار من الإرادة ؛ وهذه الممكنات التي ستنتقل إلى الفعل ليست ، ثانياً ، نماذج مثالية للأشياء ، بل تحتوي ، حتى في أدق التفاصيل ، كل ما سيعود إلى المخلوقات ؛ يقول لايبنتز : « ليس فرضي أن الله أراد أن يخلق آدماً تكون فكرته مبهمة وناقصة ، وإنما أن الله أراد أن يخلق آدماً متعيناً بما فيه الكفاية بفرد بعينه » . إن في الله إذن ، كما كان يقول أفلوطين، فكرات أفراد. وأخيراً، إن إرادة الله هي أساس الوجودات ؛ فبها يختار الله خير تأليف من الممكنات وينتقل به إلى الوجود .

إن كل هذه الحياة الالهية يمكن أن توصف ، لبيان تعينها على نحو أفضل ، كما توصف آلية من الآليات . فإذا سلمنا بأن كل ممكن ينزع إلى الوجود EXIGIT EXISTERE ، أو أن الماهية ما هي إلا مطلب الوجود ، يصير الخلق مسألة توازن ومسألة حد أقصى ، إذ أن كل ممكن يبلغ إلى الوجود بقدر ما لا تمنعه من ذلك الممكنات الأخرى ، أي تبعاً لدرجة كماله ،

وعلى اعتبار أن التأليف الشامل هو ذاك الذي يتمتع بأكبر قدر من الوجود الواقعي .

من هذه الآلية الميتافيزيقية ، المتوترة من باطن بإرادة الأفضل ، على نحو ما تكون الآلية الفيزيقية متوترة من باطن بالقوة ، يستنتج لايبنتز قبلياً الخصائص العامة للكون .

فلا سبيل إلى الكلام عن الوجود الواقعي بدون الكلام في الوقت نفسه عن اللاتناهي ؛ فوحدها الموجودات الخيالية والمجردة ، من قبيل الامتداد ، يمكن أن تقتطع منها أجزاء متناهية ، وهذا بذاته دليل على طبيعتها الخيالية . لقد كان إذن على لايبنتز أن يجد كوناً لا يمكن أن يوجد فيه شيء واقعي إلا أن يكون في الوقت نفسه لامتناهياً . من هنا رأت النور فكرة **الموناد** . فلايبنتز يحلّ ، أولاً ، محلّ الكون ، الذي يسميه العامي واقعياً ، تمثيل الكون ، كما يقوم في الذهن : فالكون الذي يُزعم أنه واقعي ما هو إلا ظاهرة بلا جوهر ، والوجود الواقعي هو الروح بتمثيلاته . ويعمم ، ثانياً ، فكرة التمثيل ، حتى لتصير مكافئة لفكرة التعبير : « إن الشيء يعبر عن شيء آخر (في لغتي) متى ما وجدت علاقة ثابتة ومضبوطة بين ما يمكن قوله في الشيئين كليهما ... إن التعبير هو ... جنس ، إدراكه الطبيعي وشعوره الحيواني ومعرفته العقلية هي أنواعه » . من هذا القلب لوجهة الرؤية ومن هذا التعميم ، ينجم أن الموجودات التمثيلية ، التي يؤلف تجمعها الكون، ليست هي فقط تلك الأرواح ، المحبوة بالمعرفة العقلية ، التي نستطيع أن نختبرها بأنفسنا ؛ فالتمثيل لا يتضمن البتة الوعي ؛ فحتى في داخل أنفسنا نكتشف تمثيلات يحوي كل تمثيل منها تفصيلاً لامتناهياً ، بدون أن يتحصل لنا أي وعي بهذه الإدراكات ؛ ومن ذلك أن صوت الموجة هو حاصل أصوات تصادم كل جزيئة من الماء مع جارتها ، وهي أصوات ابتدائية لا نعيها إطلاقاً ؛ وعلى هذا النحو أيضاً تكون بساطة الكيفية المحسوسة ، من لون أو رائحة ، بساطة كاذبة تنجم عن جمع عدد لا يقع تحت حصر من الادراكات الابتدائية لحركات غير

منظورة . وثمة حالات ، من قبيل الإغماء ، لا تعود فيها إدراكاتنا مترافقة بأي شعور . الشيء الواحد يمكن التعبير عنه إذن بطرق شتى إلى ما لا نهاية، وذلك لأن للتمثيل المتمايز عدداً لامتناهياً من الدرجات . وعلى هذا يسعنا ، بل يتعين علينا (لأن الكون محتم عليه أن يحوي أكبر مقدار ممكن من الوجود الواقعي) أن نتخيل الكون على أنه تجمع من موجودات تمثيلية للاتناهي الكون ؛ وعدد هذه الموجودات لامتناهٍ ، لأن عدد درجات الوضوح والتمييز في تمثيل الكون لامتناهٍ .

ذلك هو تعميم معنى الروح في معنى المونادا . فكون لايبنتز مشابه ، بمعنى ما ، لعالم أفلوطين المعقول ، الذي تشف فيه كل فكرة عن تمام الوجود الواقعي للعالم ؛ وإنها ، لنكرر القول ، لفكرة من أكثر الفكرات شيوعاً في الفلسفة الأفلاطونية تلك التي تقول إن الكون مؤلف من طبقات ، كل طبقة منها تكرر الطبقات الأخرى كافة في درجات متباينة من التركيز أو التخفيف . وذلك هو أيضاً شأن المونادات : فكل موناد أشبه بكون روحي ، عالم قائم بنفسه ، « بلا نوافذ » ، يكفي ذاته بذاته على أكمل وجه ؛ وكل موناد أيضاً تعبير مباين عن كون واحد ، وجميع هذه التعابير متسلسلة هرمياً من الأكثر كمالاً إلى الأقل كمالاً . ومع ذلك ، لا نبقى مع المونادات على أرض الأفلاطونية المحدثة : فالأكوان المتناضدة طبقاتها في الأفلاطونية المحدثة ، المنظور اليها في تسلسلها النازل ، تحوز قدراً أقل فأقل من الوحدة ، وتنتهي ، في أدنى درجاتها ، الى ذلك التقارن في المكان ، الذي هو السمة المميزة للعالم المحسوس . ولكن لا شيء من هذا لدى لايبنتز : فكل موناد من المونادات يحتفظ بالوحدة اللامنقسمة عينها من أقصى الهرم الى أقصاه . وآية ذلك أن لايبنتز أحل محل تقابل الوحدة ـ الشتات ، وهو التقابل المحكوم بنظرية واقعية في العالم المكاني ما عاد لايبنتز يسلِّم بها ، المقابلة الديكارتية بين التمييز والوضوح من جهة وبين الاختلاط والغموض من الجهة الثانية ، وهي مقابلة تبقى على الدوام من طبيعة روحية . إن المونادات مختلفة إذن فيما بينها فقط من حيث التفاوت

في وضوح التعبير الذي تحوزه عن العالم الواحد . وهذه الروحية هي التي تقحم أيضاً على المونادة دينامية ما كان لها من وجود في العوالم المتناضدة الطبقات للأفلاطونية المحدثة ؛ إذ أن كل موناد لا يعبر فقط في كل لحظة وآن عن الكون بأسره بدرجة معينة من الوضوح ، بل ينزع أيضاً تلقائياً الى التعبير عنه على أفضل نحو ممكن . لكل موناد إذن صفتان : **الادراك** PERCEPTION أو التنوع في الوحدة التي تكون التفاصيل اللامتناهية للأشياء ممثلة فيها في كل لحظة وآن ، **والاشتهاء** APPÉTITION أو الميل التلقائي الى الانتقال من الادراكات الغامضة الى ادراكات أوضح . وإن ثمة تسلسلاً هرمياً للمونادات بدءاً من «المونادة العاري» ، الذي لا يتمتع إلا بإدراكات بسيطة بدون أي إدراك واع أو شعور ، وانتهاء بالموناد العاقل أو الروح الذي يحوز ، مع الوعي والأفعال المتروية ، معرفة الحقائق الضرورية ، مروراً بالمونادات الحيوانية التي يمكنها ، بفضل الذاكرة ، أن تتوقع الأحداث المستقبلة ، إذ تنتظر ، عندما يتكرر حدث من أحداث الماضي ، الحدث الذي كان أعقبه فيما مضى (التعاقبات الاختبارية) .

ثم إن كل موناد يحتوي ، في كل لحظة وآن ، آثاراً من كل ماضيه ، ويكون حاملاً بكل مستقبله . كل شيء فيه متعين إذن بأسباب باطنة . ونحن نعرف ذلك بموجب اعتبارات قبلية ، وليس لنا أن نتكل هنا على تجربتنا ونثق بها . « إني غير متيقين مما اذا كنت سأسافر ، ولكني لست غير متيقين ، سواء أسافرت أم لم أسافر ، من أنني لن أكون أنا ذاتي دوماً . وهذه الأشياء لا تتبدى لنا غير متعينة إلا لأن طلائعها أو علاماتها الموجودة في جوهرنا ليست مما يسهل تعرُّفها علينا » . والأحداث التي نسميها جائزة ليست لامتعينة .

تؤلف المونادات مرايا أو تعابير عن كون واحد : والفارق الوحيد بينها هو في تفاوت وضوح التعبير . لكن من الضروري التسليم بوجود كثرة لامتناهية من المونادات ؛ فقانون الملاء والاتصال يصدق على الصور بقدر ما يصدق على الامتداد ؛ وكما توجد بين نقطتين بعينهما من نقاط المستقيم

كثرة لامتناهية من نقاط أخرى ، توجد كذلك بين تعبيرين متفاوتين في وضوحهما كثرة لامتناهية من التعابير الوسيطة . وتلك هي علامة اللاتناهي الالهي : « إن الله إذ يدير ، ان جاز التعبير ، على جميع الجهات وجميع الأنحاء النظام العام للظاهرات الذي يرى أن من الخير أن يحدثه ليعلن عن مجده ، وإذ ينظر الى جميع وجوه العالم على جميع الأنحاء الممكنة ، على اعتبار أنه ما من علاقة تغيب عن علمه الكلي ، فإن نتيجة كل نظرة الى الكون من جهة معينة هي جوهر يعبر عن الكون طبقاً لهذه النظرة » .

إن هذا اللاتناهي من المونادات ، هذا الحشد ، لا يؤلف على الاطلاق كلاً واحداً ، وجوداً واقعياً جوهرياً يجوز أن يطلق عليه اسم العالم . فهذا اللاتناهي من الذرات هو ، إذا أخذناه في ذاته ، واحد من تلك اللامتناهيات غير الجمعية التي ينبغي البحث عن السبب الذي يربط حدودها في خارج السلسلة . هكذا نجد الفكر اللايبنتزي متعارضاً الى أقصى حد ممكن مع فكرة نفس للعالم أو روح كلي .

(٨)

سبق التساوق

إن القانون السلسلي الذي يربط المونادات فيما بينها يسمى **سبق التساوق** HARMONIE PRÉÉTABLIE ؛ ويتمثل في أن الله ، بإرادته وحكمته ، أخرج الى الوجود مونادات بحيث أن إدراكات كل موناد تتجاوب فيما بينها في كل لحظة وآن ، على اعتبار أن كل إدراك يتميز عن غيره من الإدراكات بوجهة نظره في الكون ، أو، بدون مجاز، بدرجة وضوحه . سبق التساوق مؤداه إذن أن الله ، إذ خلق كل موناد ، أخذ في اعتباره المونادات الأخرى كافة ؛ وإرادة خلق موناد جزئي جميع الأحداث التي تنبع منه لا تكون أبداً قراراً ابتدائياً أو مطلقاً ؛ فلا وجود في الله لإرادة منفصلة ؛ ولكن

إذ أراد الله خير العوالم الممكنة ، أعطى كل جوهر من الجواهر كل الكمال الممكن؛ويلزم عن ذلك أن قراره بصدد جوهر جزئي أو بصدد حدث من أحداث هذا الجوهر هو على الدوام قرار افتراضيEX HYPOTHESI ينجم عن النظام الكلي .

إن سبق التساوق يفسح في المجال لبيان الاتجاه (المثالي المحض) الذي يفعل فيه المونادأو ينفعل : ففي الموناد ، الذي يكون كل وجوده تمثيلياً ، يشير الفعل الى انتقال الى درجة أعلى من الوضوح،بينما يشير الانفعال الى انتقال الى درجة أدنى . والحال أن تزايد الوضوح في موناد بعينه تكون لازمته الضرورية ، بمقتضى التساوق ، تناقص الوضوح في موناد آخر أو عدة مونادات أخرى ؛ ويمكن القول عندئذ (مثالياً) إن الموناد الأول يفعل في المونادات الثانية . وتبرز للعيان حالة خاصة من هذا التفاعل بصدد مسألة اتحاد النفس والجسم : فبين النفس والجسم لا وجود لا لتأثير فعلي ، كما شاء ذلك ديكارت ، ولا لعلّية ظرفية ، كما شاء مالبرانش ، وانما يوجد تساوق مسبق ، كما بين ساعتين أحكم صانعهما ضبطهما بحيث تشيران كلتاهما الى توقيت واحد الى أبد الآبدين . هذا الاستقلال وهذه التلقائية لا يحولان دون امكانية الكلام ، بصفة عامة ، عن تفاعل ، بمعنى أن ما يكون فعلاً في واحدهما يناظر انفعالاً في الثاني ، وبالعكس .

(٩)
الحرية والعدالة الالهية :
التفاؤل

تجد مسألة الحرية أيضاً حلها في المونادولوجيا . فما من تغير يطرأ على الموناد لا يكون تلقائياً وصادراً عنه نفسه ؛ ولكن هناك مونادات من كل لون وضرب ، بدءاً بتلك التي تكون إدراكاتها اكثر اختلاطاً حتى من تلك

التي تساورنا في حالة الإغماء التام ، وانتهاء بالمونادات العاقلة التي تتعين أفعالها بأفكار واضحة ومتميزة ؛ وانما الأفعال من هذا الجنس هي التي تسمى حرة ، على اعتبار أن الحرية ما هي إلا « تلقائية الموجود العاقل». ليست الحرية بحال من الأحوال إذن اللاتعين ، ولا هي تفترضه ؛ فالفعل الحر ، المشتق ، مثله مثل كل شيء آخر ، من قانون المونادة الباطني ، يشف عن ضرب من الحتمية العقلانية . ـ لكن حرية كهذه ، كما اعترض آرنو على لايبنتز ، لا تستتبع أية مسؤولية من جانب صانع الفعل : إذ لو كان خلق آدم مع الخطيئة التي تتضمنها فكرته موضوعاً لقرار إلهي ، لتعين القول بأن الله صانع الخطيئة : وهو اعتراض جاهد اللاهوتيون قاطبة ، ابتداء بأفلاطون ، لتنحيته .

لقد طرح لايبنتز على نفسه برحابة كبيرة هذه المسألة في واحد من أطول مؤلفاته ،**الثيوذيقا**[18] THÉODICÉE ، الذي برأ فيه الله من تهمة أن يكون صانع الخطيئة ، وبصفة عامة صانع الشر : والكتاب يستوحي في شطر لا بأس به منه التعليم التقليدي المتوارث عن الرواقيين والقديس أوغوسطينوس ، والذي كان ديكارت بدوره اعتمد عليه في رابع **تاملاته**.فهو يميز **الشر الميتافيزيقي** MAL MÉTAPHYSIQUE أو النقص ، **والشر الطبيعي** MAL PHYSIQUE أو الألم ، **والشر الاثمي** MAL DE COULPE أو الخطيئة . فالنقص ينبع من الحدود المباطنة لكل مخلوق ؛ لكن اذا عرفنا أن الله لم يخلق أي موجود إلا وقد لحظ مكانه في الكل ، وأنه خلق العالم باعتباره خير العوالم الممكنة ، استنتجنا من ذلك أن كل مخلوق حاصل في كل لحظة وآن على الكمال الذي هو من حقه ، إذا

---

(١٨) الثيوذيقا : أول من نحت هذا اللفظ ليشير به الى فلسفة العدالة الالهية هو لايبنتز . وقد نحته من ثيوس THEOS ، اي الله باليونانية ، وذيكه DIKÊ اي العدالة باليونانية . واطلق من بعده على ذلك القسم من الميتافيزيقا الذي يبحث في وجود الله وصفاته ، وعلى الاخص في عدالته .

م ٢٠

نظرنا الى الأشياء في جملتها ؛ ولكن بما أننا لا نستطيع أن ندرك الأشياء إلا مفرَّقة ومجردة ، فإن المخلوق يبدو لنا أقل كمالاً مما كان يمكن أن يكون . أما الشر الطبيعي أو الألم فتفسيره أنه إما نتيجة للنقص (على اعتبار أن الألم مرتبط بالسلبية) ، وإما نتيجة للخطيئة ، تقتضيها العدالة الالهية . يبقى هناك الشر الاثمي ؛ فخطيئة آدم ليست مجرد نقص . بل شر فعلي ، تولَّد من مبادرته ، وبدَّل مصير البشرية ؛ فهذا الشر يقحم على الأشياء ضرباً من الانقطاع والانفصال يريد لايبنتز دواماً أن يستبعده من رؤيته للكون ؛ فكيف السبيل والحال هذه الى التوفيق بين هذا الشر وبين العقيدة ؟ على أنه ينبغي أن نضيف للحال أن هذه الصعوبة لم تكن وقفاً على لايبنتز ، بل كانت تقليدية في تلك الالهيات التي إذ تسلم بكلية قدرة الله وبكلية علمه يعسر عليها أن تتصور ألا يكون الله عرف مسبقاً ، معرفة معصومة عن الخطأ ، أن آدم ، برغم حريته ، سيقارف الخطيئة ؛ ومعلوم لنا الحل ، التقليدي أيضاً ، الذي اقترحه القديس أوغوسطينوس عندما قال إن الله يستطيع أن يتوقع الأحداث بدون أن يستتبع ذلك أنها مسبقة التعين . على أن لايبنتز وجد نفسه في موقف أشد عسراً : فالكيفية الوحيدة التي يرضي بها أصحاب اللاهوت هي أن يبين كيف أن مذهبه يغني عن القرار المطلق الشهير الذي قال به كالفن ؛ ففي رأي كالفن أن كل إنسان يُكتب له الخلاص أو الهلاك بموجب قرار تابع لإرادة الله المطلقة والعسفية ؛ وعلى هذا الأساس ، يمكن القول إن الله أراد خطيئة آدم وإنه هو المسؤول عنها . لكن يلزم عن ذلك أن الله خلق كل انسان بقرار جزئي ابتدائي : والحال أن هذا محال ، لأن هذا القرار الجزئي تابع على العكس للقرار الكلي الذي بموجبه خلق الله خير العوالم الممكنة ؛ وعلى هذا يكون قد سمح بخطيئة آدم ، لأنها تدخل في خير العوالم ؛ ولكن لا يمكن القول إنه أرادها ، لأن إرادته لم يكن موضوعها آدم ؛ فلو أنه كان ، على سبيل الفرض ، خلق آدم بمفرده ، لما كان سوَّاه خاطئاً ، ولكن لما كان في هذه الحال خلق خير العوالم الممكنة : وعلى هذا يتراءى للايبنتز أنه حسبه أن

يتفادى القرار المطلق ليلقي بتبعة الخطيئة على كاهل آدم ؛ فمن المحقق ، ولكن ليس من الضروري ، أن آدم سيخطىء ، إذ يبقى من الممكن (أي من غير المتناقض) ميتافيزيقياً ألا يخطىء آدم ، وقد استطاع ، بفضل العقل الذي أوتيه ، فهم الخطيئة التي ارتكبها .

إن في مستطاع لايبنتز ، بحكم طبيعة تفاؤله ، أن يقبل بتوافق خير العوالم مع عقائد من قبيل عقيدة العدد الضئيل من المصطفين . وما من صفحات تبرز للعيان مغزى نظريته في اللاتناهــي كتلك التي سطرها في **الثيوذيقا** عن الهلاك الابدي ، عن تلك العذابات التي لا نهاية لها والتي هي أشبه بنقيض الغرض منه إعــلاء شأن جمال الكون ؛ وحس المأساوية غائب تماماً عن هذه الصفحات ، وصرامة العدالة الالهية أشبه ما تكون فيها بصرامة النظرية الرياضية في الهندسة . وبالفعل ، إن هذه المأساوية لا يمكن أن يكون لها من وجود إلا في نظر من يعتبر مصير الانسان كلًا قائماً بذاته ، منعزلًا الى حدٍ ما عن الكون بفضل مبادأة الارادة . والحال أنه ليس ثمة من مكان ، في ذلك المذهب الذي لا توجد فيه سوى جواهر فردة ، والذي ينبع فيه كل شيء من تلقائيتها ، لشيء لا يكون تابعاً للكون بأسره ؛ وآية ذلك أن هذه الجواهر هي بذاتها أكوان ، ولا شيء في الكون لا تحتويه بالإمكان : فكل جوهر من هذه الجواهر ، إذا كان يبدو وكأنه بأسره في باطن ، لا يتحدد في الواقع إلا بعلاقاته بسائر الجواهر ، وبالمكان الثابت الذي يحتله في تسلسل هرمي يضم الهالكين مثلما يضم الملائكة والمصطفين .

(١٠)
الموجود الحي

يفيد لايبنتز من المونادولوجيا ايضاً في حل مسألة طبيعة الحياة . وبمعنى من المعاني ، لم تكن مسألة الموجود الحي ، التي ما ونت تقض

مضجعه ، في باديء الأمر سوى واحد من مصادر نظريته في المونادات . ففي سنة ١٦٧١ ، وفيما كان على اتصال بالخيميائيين وبجماعة الوردة ـ الصليب ، أعرب معهم عن اقتناعه بوجود شبه نواة للجسم ، لا تقع تحت النظر أصلاً ، مقيض لها أن تدوم الى يوم البعث . وعلى هذا ، فقد توجه باهتمامه بطبيعة الحال نحو مباحث المجهريين،لوفنهاوك[١٩] وسوامردام[٢٠] ومالبيغي[٢١] ،الذين توصلوا،بين عام ١٦٧٠ وعام ١٦٩٠ ، الى كشوف بالغة الاهمية في الحيوانات أو العناصر الحية الّتي لا تُرى بالعين المجردة . وقد تأدى المجهر بهم الى أن يروا في الموجود الحي ليس كما من قبل ، بحسب المأثور الارسطوطاليسي القديم ، مجموعة من أعضاء مؤلفة من أنسجة، كل نسيج منها متجانس، بل مجموعة من أعضاء أجزاؤها هي نفسها متعضية : وكان في ذلك شبه تأييد تجريبي للنواة الباقية كما كان يقول بها الخيميائيون . وكان ذلك ، بالنسبة الى لايبنتز ، هو المنفذ الذي أقحم منه على علم الأحياء نظريته في اللاتناهي وأتاح له ، كما كان فعل افلوطين من قبل ، ان يعمم مفهوم الحياة ، الى حد المصادرة على أنه لا وجود في الطبيعة لشيء لا يكون حياً . ويكفي لذلك التسليم بأن المادة متعضية الى ما لا نهاية ، أي أنه لا وجود لجزء ، مهما ضؤل وصغر ، لا يكون هو نفسه متعضياً . ويلزم عن ذلك مباشرة أننا لا نستطيع القول بدقيق المعنى إن الحيوان يولد أو يموت ؛ وإنما ينبغي فقط أن نقول إنه يكبر الى أن يصير منظوراً ، لأنه يضؤل الى أن يصير لامحسوساً ؛ أما

---

(١٩) اميل لوفنهاوك : عالم احياء هولندي مشهور (١٦٣٢ ـ ١٧٢٣) ، استخدم المجهر في دراسة ظاهرات الإخصاب ، واكتشف الحوين المنوي . «م» .

(٢٠) يان سوامردام : عالم هولندي بالطبيعيات (١٦٣٧ ـ ١٦٨٠) ، له مباحث في الحشرات . «م» .

(٢١) مرشيلو مالبيغي : طبيب وعالم تشريح ايطالي (١٦٢٨ ـ ١٦٩٤) . كان اول من استخدم المجهر في ابحاثه على الأنسجة البشرية . وقد سمي باسمه عدد من الاعضاء وفصيلة من النباتات . «م» .

بذرة الموجود الحي فغير قابلة للفناء . أضف الى ذلك أن التعضي الى ما لانهاية يبيح لنا التسليم بـ «تدامج البذور» ،وبموجبه نقول إن كل ذرية آدم كانت سابقة الوجود فيه ، على اعتبار أن البذور ما هي إلا عضويات قابلة لأن تضؤل الى اللامتناهي في الصغر . وكل عضوية ، مهما تكن صغيرة ، تتألف من كثرة لامتناهية من الأجزاء ؛ ولا بد لترابطها من قانون ، وهذا القانون كامن في « الموناد المركزي » الذي تناظر تمثيلاته مثالياً علاقات هذا الجسم بسائر الكون المادي ؛ فهو للعضوية كنفسنا لجسمنا ؛ وتنامي هذا الجسم ، أي ما نسميه ميلاده وحالته الراشدة ، يناظره في الموناد المركزي تزايد في وضوح الإدراكات . وعلى هذا ، فإن لايبنتز ، الذي بدا عليه في تراسله مع آرنو (١٦٨٦) أنه يسلّم بأن النفوس تُخلق لحظة الميلاد ، صار شديد الميل الى القول بسبق وجود النفوس ، على اعتبار أن النفس ترقى الى درجة أعلى من الوضوح عند ميلاد الجسم . غير أن النفوس العاقلة حاصلة لا على البقاء بعد الموت فحسب (مثلها مثل نفوس العجماوات التي تعاود سقوطها في اختلاطها الابتدائي) ، بل على الخلود بالمعنى الحقيقي ، أي أنها تحافظ ، بقرار خاص من الله على عقلها وشخصيتها بمعزل عن أبدانها .

جلي للعيان أن نظرية لايبنتز البيولوجية والعضوانية تتيح له أن يتكلم عن الوحدة في الأجسام ؛ وهذه الوحدة ، كما رأينا تكراراً ، لا يمكن أن تكون راجعة الى الامتداد الذي يتفتت من تلقاء نفسه ويتشتت ؛ ولكن ألا تقوم ، من جهة أخرى ، صعوبة عندما تعزى هذه الوحدة الى حشد من المونادات ؟ وبالفعل ، وكما كنا رأينا أن الكون مؤلَّف من حشد من المونادات غير مؤلَّف لكلٍ أو لوحدة ، كذلك فإن حشد المونادات الذي يناظر جسماً لن يؤلف هو الآخر وحدة ؛ لهذا انقاد لايبنتز ، في تراسله مع دي بوس (١٧٠٦) ، الى التسليم برابط جوهري VINCULUM SUBSTANTIALE بين تلك المونادات ، مطبقاً على هذا النحو مرة أخرى مبدأه ذاته : إن قانون سلسلة الحدود اللامتناهية (وهنا الكثرة

اللامتناهية من المونادات التابعة لجسم واحد) قابل للتطبيق خارج هذه السلسلة .

(١١)
الأفكار الفطرية :
لايبنتز ولوك

تقدم المونادولوجيا للايبنتز حلاً لمسألة الأفكار الفطرية . « إن لفي هذه المسألة قدراً غير قليل من اللبس » : هذا ما قاله والفكر يذهب به على الأخص ، في ما يلوح ، الى الكيفية التي عالج بها لوك الصعوبة التي يتفحصها بدوره في مقدمة كتابه **محاولات جديدة في الفهم البشري** وفي الباب الأول منه . ويكمن اللبس الأول في الاعتقاد بأن الأفكار الفطرية تُفنَّد إذا ثبت أنه لا تتحصل لنا على الدوام معرفة فعلية بها ، مع أنه يكفي ، كيما تكون فطرية، أن تكون معروفة لنا حالما نخضعها لفكرنا . ثم إن لفظة **فطرية** INNÉ ملتبسة ، إذ أنه لا وجود ، بمعنى من المعاني ، في المونادالذي نتكون منه لشيء لا يكون فطرياً ، لأن كل شيء ينبع من أعماقنا ولأننا لا ننفعل بأي فعل من الخارج .لكن في«المذهب المشترك»،الذي يسلِّم بتأثير الجسم في النفس،تطلق صفة **الفطري** على ما لا يأتي من المعرفة الحسية : وذلك هو المعنى الذي يتضمنه القول المأثور المشهور الذي ينفي الفطرية : «NIHIL EST IN INTELLECTU QUOD NON PRIUS FUERIT IN SENSU»[٢٢]،وانما بهذا المدلول يفهمه لايبنتز بصفة عامة : ولكن في داخل هذا المعنى تتعدد الفروق والتلاوين التي لا يسهل دوماً توضيحها . فعلامة الفطرية هي الضرورة ، وهذه تعود إما الى الحقائق الأولية التي يضعها العقل ، مثل بديهية الهوية ومبدأ السبب الكافي ، وإما الى الحقائق

---

(٢٢) لا يكون في العقل شيء لم يسبق في الحس «م» .

المشتقة التي يمكن ردها اليها ، أي الحقائق التي لها أدلة قبلية (لا يُسند لفظ قبلي لدى لايبنتز إلا إلى دليل من هذا الجنس) ؛ أما الأفكار القبلية فهي تلك التي ما كان لنا لولاها أن نتعقل حقيقة من الحقائق : ففكرة الوجود أو فكرة الممكن ، وفكرة ذات الشيء ، وفكرة الهوهو ، تدخل في حقيقة فطرية من قبيل : من المحال أن يكون الشيء وألا يكون في آن واحد ؛ ومجموع الأفكار الفطرية هو العقل ذاته الذي به نتعقل . في مقدور لايبنتز أن يقبل إذن بالقول المأثور المدرسي ، ولكن مع تقييد : « لا يكون في العقل شيء لم يسبق في الحس، إلا العقل نفسه NISI INTELLECUS IPSE».
لكن ليست الضرورة والقبلية إلا علامتين على الفطرية ؛ ولفظة **فطري** تعود بحصر المعنى الى ما يكون فينا بمعزل عن كل تجربة خارجية ، أي الى ما هو موضوع لتجربة داخلية محض : « بما أن الحواس والاستقراءات لا يمكنها أبداً أن تبلغ لا الى معرفة حقائق كلية تماماً ، ولا الى معرفة ما هو ضروري مطلق الضرورة ، بل فقط الى معرفة ما هو موجود ، يلزم عن ذلك اننا استخلصنا هذه الحقائق جزئياً مما هو موجود فينا » . وعلى هذا النحو تُرد الأفكار كلها الى ذلك « المعقول » ، الى ذلك « الموضوع للعقل المحض » الذي هو الأنا ، المعطى في التجربة الداخلية . « إن الفكرة الحاصلة لي عن أفكاري ، وبالتالي عن الوجود والجوهر والفعل والهوية ، تأتي من تجربة داخلية » ، « من أفعال تفكيرية » ، كما سيقول في موضع آخر (**المونادولوجيا** ، ف ٣٠) ، وفي رسالة الى صوفي ـ شارلوت يشرح على النحو التالي تقييده للقول السائر المدرسي : « إلا العقل نفسه أو **من يتعقل** » .

غير أن التجربة الداخلية تشير في هذه الحال الى شيء أوسع وأرحب من النور الطبيعي للعقل ؛ فهي تدل على كل ما هو موجود فينا بصورة طبيعية وعلى كل ما نراه في أنفسنا ، حينما لا تشوش علينا رؤيتنا الحاجاتُ والنوازع الصادرة عن الجسم ؛ فالى جانب العقل ، هناك الغريزة ، المنسوجة من معارف مختلطة ، وان تكن فطرية ، من قبيل : « ينبغي اتباع

الفرح وترك الحزن » وهما شعوران طبيعيان مجهولا الأسباب ، و « من العسير تمييزهما ... عن العادات ، وان يكن ذلك ممكناً في الكثرة الغالبة من الأحوال » . فطرية الفكرة لا تستبعد اذن ، كما لدى ديكارت ، اختلاطها .

(١٢)
وجود الأجسام

إن المونادات هي الواقعات الجوهرية الوحيدة التي توجد في الكون : وقد رأينا كيف نزع لايبنتز الوجود الجوهري عن العالم الخارجي ، على نحو ما يتصوره فيلسوف ديكارتي . ولكن هل تراه يسحب منه كل نمط من أنماط الوجود ؟ لنأخذ في اعتبارنا اولاً أن الذهن ، الذي « بلا نوافذ » على الخارج ، حاصل مع ذلك على اليقين المشروع بوجود شيء ما خارجاً عنه ، وإن لم يستخدم لهذا الغرض الآلة المعقدة لدليل ديكارت ؛ وآية ذلك أن ديكارت لم يعرف سوى الأولى من هاتين الحقيقتين المتعادلتين في بداهتهما : «أنا أفكر، وهناك تنوع كبير في أفكاري» ؛ والحال أن الحقيقة الثانية « تثبت أن هناك شيئاً آخر سوانا هو علة تنوع مظاهرنا » ، وذلك لأن الشيء نفسه لا يمكن أن يكون علة التغيرات الحادثة فيه . العالم الخارجي الممثل هو بالاضافة إلي إذن « ظاهرة قائمة على أساس مكين » ، وهذا الأساس هو وجود التنوع الجوهري للمونادات خارجاً عنا . على أن « الظاهرات الواقعية » تتميز عن « الظاهرات الخيالية » للحلم بخصائص باطنة أيضاً : فنحن إذا أخذنا أولاً الظاهرة بحد ذاتها وجدناها تتميز بحيويتها ، بتكاثرها (على اعتبار أن الظاهرة الواقعية محبوة بعدة كيفيات حسية لا بكيفية واحدة) ، بدوامها أو بتوافقها مع ذاتها في الزمن ؛ وإذا تأملنا الظاهرات الأخرى ، وجدنا تلك الظاهرة الواقعية عينها تتميز بتوافقها مع الظاهرات السابقة ، وبتوافق الأذهان فيما بينها ، وأخيراً

بالنجاح في التنبؤ بالظاهرات . وتلكم هي ، لنشدد على ذلك ، المعايير التي نوه بها ديكارت : فهي مقتبسة عن المدرستين القديمتين الأكاديمية والشكية ؛ ولايبنتز يحسن إبراز قيمتها حينما يقول إنها توصل الى يقين معنوي ، لا إلى يقين ميتافيزيقي .

إذا نظرنا الآن ، علاوة على الأشياء ، في النظام الذي تتواجد فيه بالمشاركة والذي فيه يكون تعاقبها ، تحصَّل لنا المكان والزمان ؛ فليس المكان والزمان ، كما يعتقد النيوتنيون ، واقعتين سابقتين على الأشياء ، وعائين لاحتوائها ، وإنما هما شيئان مثاليان ممكنان فحسب وإضافيان الى الموجودات التي يمثلان نظامها . كتب لايبنتز الى كلارك يقول : « إني أعتبر المكان شيئاً نسبياً محضاً ، مثل الزمان ، نظاماً من الوجودات ، مثلما الزمان نظام للتعاقبات . ذلك لأن المكان يعبر بلغة الإمكان عن نظام للأشياء التي توجد في زمان واحد ، من حيث أنها توجد معاً ، بدون أن يدخل في كيفيات وجودها . وحينما نبصر بعدة أشياء معاً ، نفطن الى نظام الأشياء هذا فيما بينها » .

(١٣)
الأخلاق

يستخلص لايبنتز من إلهياته ونظريته في المونادات أخلاقاً . كتب الى كونرينغ ، منذ عام ١٦٧٠ ، يقول : « أقر بأنه قد يكون كافياً للعلم الأخلاقي البرهان على أن وجود الله وخلود النفس محتملان أو على الأقل ممكنان » . لماذا ؟ لأنه يفترض مع قرنيادس أن العدالة بدون منفعة حقيقية ، حاضرة أو مستقبلة ، هي البلاهة بعينها : ومن الواضح ، من جهة أخرى ، أن العدالة تطلب الخير العام أو خير المجتمع الذي ننتمي اليه . ووحده لاهوت يصادر على العناية الإلهية يمكن أن يحل مسألة توافق الفضيلة والمنفعة هذه ، وهي عينها التي كان شيشرون أثارها في مصنفه في

الواجبات DE OFFICIIS ؛ و « ليس من سبيل الى البرهان الصحيح على أن الانسان ملزم بأن يفعل ما هو عدل ، إلا أن نبرهن على وجودٍ (منتقمٍ) دائمٍ للمصلحة العامة ، أي الله ، وبما أنه ظاهر للعيان أنه ليس هو المنتقم لها على الدوام في هذه الحياة ، فلا بد من البرهان أيضاً على وجود حياة أخرى » .

وفي زمن لاحق ، وبعد أن اكتشف نظريته المونادية ، وأبان أن الأذهان مونادات من درجة أعلى ، « جواهر مفكِّرة وقادرة على استكشاف حقائق ضرورية » ، حوَّل ، بموجب مأثور الرواقيين القديم ، عالمه الى « جمهورية كلية للأرواح » ، عاهلها هو الله ، ورعاياها هم الأرواح من كل نوع (بدءاً بالملاك وانتهاء بالانسان) . والعدالة هي شريعة هذه المدينة ، وقوامها « توفير أقصى ما في مستطاعنا من خير للعالم ؛ وهذا ؛ [لسعادتنا] أكيد لا ريب فيه ، ما دمنا سلمنا بوجود عناية إلهية تتدبر الأشياء طراً » . وحتى نحسن فهم معنى هذه الصيغ ، يجب ألا يغيب عنا أن نترجمها الى لغة المونادولوجيا : فإنه ، بالفعل ، لقانون طبيعي ، مشتق من إرادة الله ، ذاك الذي يوجب أن يتحصل كل روح في كل لحظة في الكون على الحد الأقصى من الكمال المتوائم مع الكل ؛ وكل ما هنالك أنه يفعل ذلك بوعي ، بينما الموناد المجرد محروم من الشعور ؛ والإرادة التي تدفع بنا نحو المنفعة المشتركة تنيرها معرفة طبيعتنا ؛ وهذا بحيث تكون الفضيلة فعلياً تلك « القدرة الباطنة الحاصلة للانسان كيلا يحيد بسائق انفعالات نفسه عن الطريق المستقيم نحو الغبطة» . ذلك هو **القدر المسيحي** FATUM CHRISTIANUM ، علماً بأن المقصود بالقدر « بموجب الحس السليم » قرار العناية الإلهية. «وأولئك الذين يخضعون له بحكم معرفتهم بالكمالات الإلهية ـ وما حب الله إلا نتيجة لها ـ لا يصطبرون فحسب نظير ما يفعل الفلاسفة الوثنيون ، بل يكونون أيضاً على سرور ورضى بما يأمر الله به ، لعلمهم أنه يفعل كل شيء لما فيه أكثر الخير » . غير أن لايبنتز يعتقد أنه يتخلص من **القدر المحمدي** FATUM MAHOMETANUM ، الذي

ينفي ارتباط قرارات الله فيما بينها ، مثلما يتملص من مذهب الطمأنينة ومن « الحجة الكسلى » ، ما دامت المعرفة مولِّدة لديه للفعل .

قد يبدو أن فكرة الجمهورية الكلية تلك كان لا بد أن تتأدى بلايبنتز الى ضرب من ديانة كلية ، من نزعة أنسية تسمو على الأديان الوضعية . ولكن لا شيء من هذا في الواقع . فنظرياً ، حاول أن يثبت أن عقائد الايمان المسيحي ، بما فيها من جوانب إيجابية ، لا تتنافى إطلاقاً والعقل ؛ وعملياً تصور ، كما تقدم القول ، تنظيماً دينياً للمعمورة ، تتصالح فيه الشعوب المسيحية سياسياً وتتحد في حضن كنيسة واحدة وتنقل الى العالم قاطبة الحضارة المسيحية . ونزعته الكلية ، كما تقتضي عبقريته ، ليست هي النزعة الكلية المجردة للمفكرين الرواقيين ، بل تتلبس أكثر الأشكال عيانية ، وتندرج في سياق الكثرة اللامتناهية من الوقائع السياسية المفردة .

لقد كان واحد من نصوصه الأولى يحمل هذا العنوان : **الدفاع عن الثالوث** DEFENSIO TRINITATIS (نحو ١٦٦٥) ، وكان موجهاً ضد السوسينيين ؛ وفيه يتباهى بأنه اهتدى منذ ذلك الحين الى « فلسفة أعمق أمدته ، سواء أفي تأمل المقدسات والشؤون المدنية أم في الطبيعيات ، بتعاليم من شأنها أن تيسِّر له حياة مطمئنة » . وهكذا لا يكون فرْق قط بين هذه الموضوعات الثلاثة : الدين ، الطبيعيات ، والحياة المدنية . وقد بذل قصاراه ليحذف الخلافات ، الكبيرة جداً في الظاهر ، بين انقطاع الرؤية المسيحية للكون وبين مذهبه الاتصالي الخاص : ولنا على ذلك مثال في نظريته في الخطيئة . وكانت عناصر أخرى في الايمان المسيحي ، كالمعجزة ، واستحالة القربان ، تمثل أيضاً ضروباً من التعليق في اتصال مجرى الطبيعة ؛ وقد اعترض البور - روايالي آرنو على لايبنتز بأن نظريته في المونادولوجيا تستبعد المعجزة ، كما رأى اليسوعي الأب دي بوس أنها متنافية وعقيدة استحالة القربان . أما في ما يتصل بالمعجزة ، فإن لايبنتز يجد في نظريته في اللاتناهي الجواب

التالي : معلوم أننا نستطيع ، إذا علّمنا نقاطاً على سطح ما بشكل أو بآخر ، أن نحصل على معادلة المنحني الذي يحتويها ويعلل مواقعها : فلنفرض على هذا الأساس سلسلة لا حد لها من أحداث يخضع بعضها للقوانين الطبيعية ، على نحو ما هي معروفة لنا ، بينما بعضها الآخر لا يخضع لها ، أي أنها أعجوبية خارقة ؛ فيتعين علينا ، في هذه الحال ، أن نتصور ، في اللاتناهي الإلهي ، قانوناً للسلسلة بحيث يحتوي هذه الأحداث وتلك على حد سواء ؛ إذن فالأحداث الأعجوبية ، التي تشوش ما نسميه بالنظام الطبيعي ، تندرج على العكس في نظام الكون، وأنه لما يتنافى والصفات الإلهية ألا تدخل فيه . أما في ما يتصل بعقيدة استحالة القربان فقد رأينا كيف تخيل لايبنتز ، في رده على دي بوس ، **الرابط الجوهري** LIEN SUBSTANTIEL ليعلل وحدة الأجسام ؛ ففي استحالة القربان تبقى الونادات المتصلة بالخبز قائمة ، ويبقى الخبز ظاهرة « ذات أساس مكين » ؛ ولكن بمعجزة يحل الرابط الجوهري لجسد المسيح محل الرابط الجوهري للخبز .

كان نشاط لايبنتز بتمامه تقريباً منصباً ، من الناحية العملية ، على انتصار المسيحية . لكنه كان يعتقد أن هذا الانتصار لن يكون مضموناً بدون عودة الى الوحدة ، تبدأ باتحاد اللوثريين والكالفنيين[٢٣]، ثم بانضمام البروتستانتيين الألمان الى الكنسية الكاثوليكية . ومنذ عام ١٦٧٣ ، حادث بليسون[٢٤] في الأمر ، وسعى عن طريقه الى الاتصال ببوسويه ، وكتب في عام ١٦٨٦ **المذهب اللاهوتي** SYSTEMA

---

(٢٣) انظر بصدد هذه النقطة المراسلات غير المنشورة CORRESPONDANCE INÉDITE ، وقد نشرتها المجلة الفلسفية REVUE PHILOSOPHIQUE ، تموز ١٩٣ .

(٢٤) بول بليسون : كاتب فرنسي (١٦٢٤ ـ ١٦٩٣) . زج به في السجن لانه كان صديقاً لفوكيه ، وزير المال عهدئذ . انصرف في عهد لويس الرابع عشر إلى كتابة التاريخ وله تاريخ الاكاديمية الفرنسية . «م» .

THEOLOGICUM الذي اقترح فيه صيغة للمصالحة : ومع أن الوفاة حضرت بليسون سنة ١٦٩٣ ، فإن لايبنتز لم يكن ، حتى عام ١٧٠١ ، قد قطع كل رجاء . كتب الى السيدة دي برينون يقول : « أنت محقة ، يا سيدتي ، إذ تحكمين بأني في صميمي كاثوليكي ... فليست ماهية الكاثوليكية الاتحاد خارجياً بروما ؛ وإلا فإن أولئك الذين أنزل بهم الجِرْم ظلماً لن يعودوا من الكاثوليكيين ، وهذا على كره منهم وبدون أن تقع عليهم في ذلك تبعة . فالاتحاد الحق والجوهري ، الذي يجعلنا من جسد يسوع المسيح ، هو المحبة». بهذه الروح سعى، لدى بوسويه ، الى التخفيف من أهمية الخلافات العقائدية التي تفرِّق بين الطوائف . أفلا تأتي هذه الخلافات من مجمع ترانت[٢٥] ، الذي لم يُقر له بصفته المسكونية ، حتى في فرنسا ؟ وهل انها أصلاً من أهمية أبعد شأواً من المساجلات التي لا ينقطع لها خيط حول النعمة أو حب الله ، تلك المساجلات التي لا تمس ، في داخل الطائفة الرومانية ، بوحدة الكنيسة ؟ «إن ممارسات [الكنسية الرومانية] هي التي تحول ، أكثر من العقائد ، دون إعادة التوحيد» . وببراعة (قد تكون بعيدة عن الفطنة) أشاد، في رسالته الى بوسويه، بفضائل الروح الغليكاني الذي يحرك فرنسا ، وبـ «الحدود التي تُرسم فيها لسلطة البابوات والرعاة الآخرين» . وكان بوسويه ، هو الآخر ، يطلب الوحدة ، ولكن بشرط أن ينضوي البروتستانتيون بلا قيد أو تحفظ تحت لواء كنيسة روما وأن يعترفوا بمقرراتها كافة ؛ فالوحدة لا تحتمل تلك الفروق وتلك التنوعات التي يود لايبنتز لو يُحافَظ عليها .

---

(٢٥) ترانت : مدينة في شمالي إيطاليا ، عقد فيها المجمع المسكوني التاسع عشر (١٥٤٥ - ١٥٦٣) ، الذي اقر الاصلاح الكاثوليكي الكبير رداً على الاصلاح البروتستانتي وأعاد العمل بالانضباط الكنسي . «م» .

ثبت المراجع

I. – J. BOEHME, *Werke*, éd. K. W. SCHIEBLER, Leipzig, 1831-1847, 2e éd. 1861; 3e éd., 1923; *L'aurore naissante*, traduite par SAINT-MARTIN, Paris, 1800, 2e éd., Milan, 1927.

E. BOUTROUX, Le philosophe allemand Jacob Boehme *(Comptes rendus de l'Académie des sciences morales*, 1888 et *Etudes d'histoire de la philosophie)*.

A. KOYRÉ, *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris, 1929; Maître Valentin Weigel, *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1928.

II. – LEIBNIZ, *Die philosophische Schriften*, éd. GERHARDT, 7 vol., Berlin, 1875-1890; *Opera philosophica*, éd. ERDMANN, 1840; *Mathematische Schriften*, éd. GERHARDT, 7 vol., Berlin, 1849-1863; *Opera omnia*, éd. DUTENS, 6 vol., Genève, 1768; *Œuvres*, éd. FOUCHER DE CAREIL, 7 vol., Paris, 1859, 2e éd. (2 vol.), Paris, 1867: *Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften*, éd. O. KLOPP, Hanovre, 1864-1884; *Opuscules et fragments inédits* (philosophie et mathématiques), éd. COUTURAT, Paris, 1903; *Leibnitiana, Elementa philosophiae arcanae, de summa rerum*, éd. J. JAGODINSKI, Kasan, 1913; *Sämtliche Schriften und Briefe*, éd. von der preussischen Akademie der Wissenschaften; 1er volume: *Correspondance* de 1668 à 1676, Berlin, 1923. (L'édition doit comprendre 40 volumes.) *Opuscula philosophica selecta*, texte revu par P. SCHRECKER, Paris, 1939. *Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque de*

Hanovre (2 vol.), de G. GRUA, 1948 (sur les thèmes Foi et Raison, Visionnaires et Quiétistes, Eglise, grâce, Justice).

G. LEWIS, *Lettres de Leibniz à Arnauld d'après un manuscrit inédit*, Paris, 1952; *Opuscules philosophiques choisis*, traduits par P. SCHRECKER, Paris, 1954; *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison, Principes de la philosophie ou monadologie*, publiés par A. ROBINET, Paris, 1954; *Correspondance Leibniz-Clarke*, par le même, Paris, 1957; *Essais de Théodicée*, éd. J. JALABERT, Paris, 1962.

Œuvres choisies par L. PRENANT, Paris, 1940, 2e éd., 1960; 3e éd. en cours d'impression (1968).

Pierre BURGELIN, *Commentaire du Discours de Métaphysique de Leibniz*, Paris, 1959.

LEIBNIZ, *Confessio philosophi*, éd. BELAVAL, 1961.

Catalogue critique des manuscrits de Leibniz, Poitiers, 1914-1924.

L. STEIN, *Leibniz und Spinoza*, Berlin, 1890.

G. FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza*, 1946.

A. ROBINET, *Malebranche et Leibniz, relations personnelles*, Paris, 1955.

Y. BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, 1960; *Leibniz, initiation à sa philosophie*, Paris, 1962.

Jean BARUZI, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, 1907.

L. DAVILLÉ, *Leibniz historien*, Paris, 1909; Le séjour de Leibniz à Paris, *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1922.

A. HARNACK, *Geschichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, tome I, Berlin, 1900.

E. RAVIER, *Bibliographie des œuvres de Leibniz*, Alcan, 1937.

III. — K. FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*, 3e vol., 5e éd., 1920.

E.BOUTROUX, *Notice sur la vie et les œuvres de Leibniz*, suivie d'une note de H. POINCARÉ sur les *Principes de la mécanique dans Descartes et dans Leibniz*, dans l'édition de la *Monadologie*, Paris, Delagrave; *Introduction à l'étude des nouveaux essais*, dans l'édition des *Nouveaux Essais*, livre Ier Paris. Delagrave; *La philosophie allemande au XVIIe siècle* (cours de 1887-1888), Paris, 1929.

B. RUSSELL, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*,

Cambridge, 1900 (trad. française, Paris, 1908).
E. CASSIRER, *Leibniz's System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marbourg, 1902.
M. HALBWACHS, *Leibniz*, Paris, 1906; 2e éd. 1929.
L. COUTURAT, *La logique de Leibniz*, Paris, 1901.
D. MAHNKE, *Leibniz als Begründer der symbolischen Mathematik*, Isis, 1927.
Revue philosophique, octobre 1946. numéro spécial consacré à Leibniz.
A. HANNEQUIN, *Quae fuerit prior Leibnitii philosophia ante* 1672, Paris, 1895.
Y. OLGYATI, *Il significato storico di Leibniz*, Milan, 1930.
Y. BELAVAL, *Pour connaître la pensée de Leibniz*, Paris, 1959.
J. MOREAU, *L'univers leibnizien*, Paris, 1956.

IV. — H. v. HELMHOLTZ, *Zur Geschichte des Princips der kleinsten Action* (Sitzungsberichte der berliner Akademie der Wissenschaften, 1887, p. 225).
A. HANNEQUIN, La philosophie de Leibniz et les lois du mouvement, *Revue de métaphysique*, 1906.
M. GUEROULT, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, 1934.
Ch. DUNAN, Leibniz et le mécanisme, *Annales de philosophie chrétienne*, 1910.
Pierre COSTABEL, *Leibniz et la dynamique*.

V. — L. COUTURAT, Sur la métaphysique de Leibniz, avec un opuscule inédit, *Revue de métaphysique*, 1902.
J. JALABERT, *La théorie leibnizienne de la substance*, 1946.
W. WERCKMIESTER, *Der leibnizsche Substanzbegriff*, Halle, 1899.

VI. — E. DILLMANN, *Eine neue Darstellung der leibnizschen Monadenlehre*, Leipzig, 1891.
A. PENJON, *De infinito apud Leibnitium*, Paris, 1878.
C. A. VALLIER, *De possibilibus apud Leibnitium*, Bordeaux, 1882.
C. ALBRICH, Leibniz's Lehre des Gefühls, *Archiv für die gesamte Psychologie*, vol. XVI.
J. RULF, *Die Apperzeption im philosophischen System des Leibniz*, diss., Bonn, 1900.

Em. NAERT, *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, Paris, 1961; *Leibniz et la querelle du pur amour*, 1959.

VII. – N. ZYMALKOWSKI, *Die Bedeutung der prästabilierten Harmonie im Leibnizischen System*, diss. d'Erlangen, 1905.
G. RODIER, Sur une des origines de la philosophie de Leibniz (Plotin), *Revue de métaphysique*, 1902 (reproduit dans: *Etudes de philosophie grecque*),
J. IWANACKI, *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*, Vrin, 1934.

VIII. – A. CRESSON, *De libertate apud Leibnitium*, Paris, 1903.
W. WINHOLD, *Ueber den Freiheitsbegriff und seine Grundlagen bei Leibniz*, diss. de Halle, 1912.

IX. – E. DU BOIS-REYMOND, Ueber leibnizsche Gedanken in der neueren Naturwissenschaft, *Monatsberichte der berliner Akademie der Wissenschaften*, 1870, p. 835.
H. PETERS, Leibniz als Chemiker, *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaft und der Technik*, 1916, p. 85.
M. BLONDEL, *De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium*, Paris, 1893 (trad. française, Beauchesne, 1930).

X. – G. HARTENSTEIN, Lockes Lehre der menschlichen Erkenntniss im Vergleich mit der leibnizschen Kritik derselben, *Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschtafen*, X, 1865, p. 411.

XI. – W. VOLP, *Die Phenomenalität der Materie bei Leibniz*, diss. d'Erlangen, 1903.
E. VAN BIÉMA, *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant*, Paris, 1903.

XII. – B. NATHAN, *Ueber das Verhältniss der leibnizschen Ethik zu Metaphysik und Theologie*, diss. de Jena, 1918.

XIII. – G. GRUA, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, Paris, 1953; *La justice humaine selon Leibniz*, Paris, 1956.

الفصل التاسع

جون لوك
والفلسفة الانكليزية

(١)
حياة لوك وآثاره

ولد جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) بالقرب من بريستول ، من أسرة من التجار ؛ وكان له من العمر ستة عشر حولاً حينما اندلعت الثورة[١] ؛ وقد تطوع أبوه في جيش البرلمان . درس في اوكسفورد من عام ١٦٥٢ الى عام ١٦٥٨ ، وتابع فيها الدراسات التي كان من المفروض أن تتأدى به بصورة طبيعية الى وظيفة رجل الدين ؛ لكنه بدّل في سنة ١٦٥٨ اتجاهه ، وتحول نحو الطب ، فدرس ولكن بدون أن ينال درجة الدكتوراه . وفي سنة ١٦٦٦ ارتبط باللورد أشلي[٢] ، الذي صار فيما بعد كونت أوف شفتسبري وخاض غمار حياة سياسية فيها كثير من المد والجزر ، فتحمل لوك من عواقبها ما تحمل . أقام مرتين الى فرنسا ، مرة في سنة ١٦٧٢ ، وأخرى

---

(١) الاشارة الى الثورة الانكليزية الأولى التي قادها كرومويل والتي انتهت بخلع تشارلز الأول وإعلان الجمهورية سنة ١٦٤٩ . «م» .

(٢) أنتوني اشلي ، كونت اوف شفتسبري : من اعظم ساسة عصره (١٦٢١ ـ ١٦٨٣) ، زعيم المعارضة البروتستانتية ، ونصير راسخ العزم للحرية ، واضع قانون صيانة الحرية الشخصية HABEAS CORPUS «م»

من ١٦٧٥ الى ١٦٧٩ ، حيث أمضى سنة كاملة في مونبلييه يطلب العلاج لصحته السقيمة ؛ وقد امتدت إقامته الثانية هذه الى حين صدور العفو عن الكونت أوف شفتسبري . وفي سنة ١٦٨٤ ، اضطر من جديد الى مبارحة انكلترا ؛ فالكونت ، الذي مني بالفشل في محاولته إشعال نار ثورة ، اضطر الى اللجوء الى هولندا حيث وافاه الأجل سريعاً ؛ وإذ حامت شبهات السلطة حول لوك ، ارتأى أن من دواعي الحذر والحصافة أن يلوذ بدوره بحمى هولندا ؛ ومكث مقيماً فيها الى حين اندلاع ثورة ١٦٨٨[٣] . ولما آب الى انكلترا في سنة ١٦٨٩ أبى أن يتقلد ، بسبب وهن صحته بوجه خاص ، منصب سفير بلاده لدى أمير براندبورغ الناخب ، كما عرض عليه الملك ذلك ، وقبل بالمقابل بوظيفة مفوض شؤون التجارة والمستعمرات . ولئن شغلته بوجه خاص المشكلات السياسية والدينية ، وكذلك المشكلات الاقتصادية (كتب يومئذ **التأملات في عواقب تدني الفائدة وارتفاع قيمة المال**[٤]) ، فقد كان لزاماً عليه أيضاً أن يخوض غمار مساجلات عديدة . وهكذا اعتزل الخدمة ، وأقام في أواتس في شبه خلوة ، غير بعيد عن صديقيه اللورد والليدي ماشام (ابنة الفيلسوف كودوورث) ، ومكث فيها الى أن حضرته الوفاة .

في سنة ١٦٧٠ ، كان لوك يعمل ـ منذ سنة ١٦٦٧ ـ طبيباً خاصاً للكونت أوف شفتسبري ، وكان له يومئذ من العمر ثمانية وثلاثون عاماً ، ولم يكن في حياته ما يبشر بعد بدعوته الفلسفية ؛ كانت رابطة صداقة قد ربطته بالطبيب سيدنهام ، فتعاون معه ، وصار في سنة ١٦٦٨ عضواً في

---

(٣) هي الثورة الانكليزية الثانية (١٦٨٨ ـ ١٦٨٩) ، وقد خلعت جاك الثاني ستيوارت ، الذي ارتد إلى الكاثوليكية ، ونصبت مكانه غليوم الثالث من آل ناسو «م» .

(٤) إن الحملات التي شنها وقتئذ ضد الارتفاع المصطنع للعملة أفضت إلى الإنهاض النقدي وإلى تاسيس مصرف انكلترا في سنة ١٦٩٨ . انظر بصدد هذه النقطة بيان رودوكاناكي امام اكاديمية العلوم المعنوية ، في جلسة ٢٤ تموز ١٩٣٣ .

الجمعية الملكية ، فصنف رسائل مقتضبة في الطب ، ومنها **في التشريح** ANATOMICA (١٦٦٨) **وفي الفن الطبي** DE ARTE MEDICA (١٦٦٩) حيث صرح بقوله : « لا معارف جديرة حقاً بهذا الاسم غير تلك التي تتأدى الى اختراع جديد ونافع. وكل نظر آخر هو شغل من لا شغل له » . فالنظريات العامة ضارة لأنها توقف العلم وتجمِّده ؛ والفرض الخاص هو وحده النافع للإمساك بالعلل القريبة . وكان ، علاوة على ذلك ، قد أنعم النظر في المشكلات السياسية والدينية التي كانت تبلبل بلاده ، فكتب **في الكهنوت** SACERDOS و**خواطر في الجمهورية الرومانية** ، حيث احتج على تعدي رجال الاكليروس على السلطة المدنية ، **ولا ضرورة لمفسر معصوم للكتب المقدسة** INFAILIBILIS SCRIPTURAE INTERPRES NON NECESSARIUS ، وفيه انتصر للمبدأ القائل بأن الكتاب المقدس وحده كافٍ للخلاص ، **ومقالة في التسامح** (١٦٦٦) ، حيث أكد على ضرورة التسامح مع غير الامتثاليين ، ومع الطهرانيين ، ممن لم يقبلوا بمرسوم تشارلز الثاني الآمر بالتوحيد .

في شتاء ١٦٧٠ ـ ١٦٧١ ، وعلى أثر المناقشات التي دارت بين أصدقاء له ، ومنهم المحامي جيمس تيريل ، الذي سيشارك في زمن لاحق في الثورة التي ستطيح بجاك الثاني وتنصِّب مكانه غليوم من آل أورانج ، والطبيب ديفيد توماس ، سلكت أفكاره في اتجاه غير متوقع . فقد فطن ، بحسب شهادة تيريل ، الى أن « مبادىء الاخلاق والدين المنزل » لا يمكن أن تقوم على أساس مكين ما لم « نتفحص قدرتنا الذاتية ونتبين ما الموضوعات التي في متناولنا وما تلك التي هي فوق فهمنا » . على هذا النحو رأت النور فكرة **محاولة في الفهم البشري**[٥] التي تكللت ، بالفعل ، باعتبارات وتأملات في يقين الحقائق الأخلاقية (ك ٤ ، ف ٤ ، فقرة ٧) ، وفي صلة الايمان بالعقل (ك ٤ ، ف ١٨) . ولم تصدر **المحاولة** على كل

---

(٥) ESSAY CONCERNING HUMAN UNDERSTANDING «م» .

حال إلا في عام ١٦٩٠ . ولكن لوك كان وضع ، منذ عام ١٦٧١ ، رسالة في العقل البشري DE INTELLECTU HUMANO ، أرجع فيها، نظير ما سيفعل في محاولة في الفهم البشري ، أفكارنا جميعاً الى أفكار ومعانٍ بسيطة ؛ وكانت المحاولة ثمرة أوقات الفراغ النادرة التي كانت توفرها له على امتداد تسعة عشر عاماً حياة قلقة متقلقلة ؛ وقد أمكن ، منذ عام ١٦٨٨ ، أن تذيع أفكاره وتُعرف بفضل خلاصة المحاولة التي نشرها لوكليرك في المكتبة العالمية . وقد احتوت الطبعة الثانية (١٦٩٤) إضافات شتى (ك ٢ ، ف ٢٧ ؛ ك ٢ ، ف ٩ ، فقرة ٨ ؛ ك ٢ ، ف ٣٣ ؛ ك ٤ ، ف ١٩) أو تغييرات (ك ٢ ، ف ٢١ ، ك ٢ ، ف ٢٨) ؛ واحتوت الترجمة الفرنسية بقلم كوست (١٧٠٠). هي الأخرى ـ وقد راجعها لوك ـ إضافات وتصحيحات شتى .

(٢)
الأفكار السياسية

ليس في المحاولة في الفهم البشري إذن نظر عقلي من أجل النظر العقلي . ولهذا يجدر بنا ، كيما نستوعب على نحو أحسن ، الشروط التي كتبت فيها ، أن نحلل في إيجاز أفكار لوك السياسية .

لقد كافح لوك طول حياته ضد الثيوقراطية[٦] الانغليكانية ، أي ضد هاتين الدعويين المترابطتين : إن سلطة الملك سلطة مطلقة ومن حق إلهي ؛ وإن سلطة الملك سلطة روحية بقدر ما هي زمنية ، ومن حقه أن يفرض على الأمة معتقداً وشكلاً عبادياً . وبموجب هذا المذهب ، تأخذ السلطة الملكية شكل معطى مستغلق على التحليل ، شكلَ سر . وسوف يسلك لوك ، في نقده

---

(٦) قد يحسن التذكير بأن كلمة « ثيوقراطية » مركبة من لفظين يونانيين : أحدهما « ثيوس » ومعناه الله ، وثانيهما « كراتوس » ومعناه السلطان . «م» .

هذا المذهب ، مسلكه في دراسة مَلَكة الفهم ؛ فسوف نراه ، في **محاولة في الفهم البشري**، يرد الأفكار المعقدة الى عوامل بسيطة، وكذلك يفعل هنا: فهو يتحرى بالتحليل عن العوامل البسيطة التي ترتد اليها السلطة الملكية . وليست المسألة أصلاً في الحالين كلتيهما مسألة تكوين تاريخي .

إن مما ييسر هذا التحليل أو يتيح إمكانيته فكرة كانت شائعة على نطاق واسع عصرئذ ، ومفادها أن الحالة الاجتماعية ليست طبيعية بالنسبة الى البشرية ، بل تتولد من ميثاق أو تعاهد: فمن الواجب أولاً ، والحال هذه ، وبداعي التجريد ، دراسة ماهية الانسان قبل الميثاق في حالة الطبيعة . فهل حالة الطبيعة انعدام كل قاعدة وكل ضابط ، على نحو ما ارتأى هوبز الذي يرد كل فكرة عن العدل والظلم الى اصطلاح وعرف ، أم أن هناك ، كما تزعم مدرسة القانون الدولي العام بعد الرواقيين ، **قانوناً مستمداً من العقل** LEX INSITA RATIONI ، قانوناً خلقياً طبيعياً يفرض نفسه قبل الميثاق ؟ إن هذه الدعوى الأخيرة هي دعوى لوك الذي يسلِّم ، على سبيل القانون الطبيعي ، بقانون الملكية القائم على أساس العمل والمحدود بالتالي بمساحة الأرض التي يمكن لرجل واحد أن يفلحها ، مثلما يسلِّم بالسلطة الأبوية ، على اعتبار أن الأسرة مؤسسة طبيعية لا سياسية.وكل ما هنالك أن المدرسة التي يستلهمها لوك كانت متشبثة بعقيدة الفطرة ، على حين أنه ، هو ، ما كان يسلِّم بها ؛ فهو يؤكد ـ ما دامت الفطرة لا وجود لها ـ أن قواعد العدالة تلك تحتمل البرهان ؛ وهذا البرهان مبني على أمر الله الذي قرر تلك القواعد وجعل لها عقوبات ؛ فهو تابع من ثم للاعتبارات الدينية .

لا يخلق الميثاق الاجتماعي أي حق جديد ؛ فهو عبارة عن اتفاق بين أفراد يجتمعون ليستخدموا قوتهم الجماعية في وضع تلك القوانين الطبيعة موضع التطبيق ، مستنكفين بالتالي عن إنفاذها بقوتهم الفردية . وهذا تصور اسمي ونفعي محض ، لا يرى في المجتمع سوى سلطة أكثر فعالية وأكثر استقراراً لقمع انتهاكات القانون . وهذا الموضوع

يحد هذه السلطة حداً واضحاً دقيقاً : فالمواطن غير ملزم بطاعتها إلا إذا تصرفت بموجب قوانين ثابتة دائمة لا بموجب قرارات تُرتجل من وقت الى آخر ؛ وثمة سلطة اشتراعية ، لكنها لا تستطيع أن تفعل ما تشاء ، ولا تستطيع ، على الأخص ، أن تتصرف بأموال الرعايا اعتسافاً ، بإخضاعهم لضريبة غير مقبولة منهم . بكلمة واحدة ، إن الميثاق بين الرعية والعاهل ثنائي الجانب ؛ ومن حق الرعية أن تثور على كل انتهاك للقانون . ذلك هو أصل السلطة الملكية وتلك هي طبيعتها : سلطة تولد من القانون ولا تجوز ممارستها ضده . والنتيجة هي على وجه التحديد عكس مذهب هوبز؛ ولوك وهو واحد من أصحاب المذاهب الذين مهدوا ، في انكلترا ، لثورة ١٦٨٨ .

من هنا يُستنبط التسامح . فلم يكن بيت القصيد في انكلترا ، الحؤول ، كما في ظل البابوية ، بين سلطة روحية ، متميزة عن السلطة المدنية ، وبين التعدي على هذه الأخيرة باسم خلاص البشري الأبدي ؛ بل كان لب المسألة ، على العكس من ذلك ، وفي بلد كان فيه دين الرعية ، منذ عهد الملكة اليصابات ، « يُحدد بقانون يجري التداول فيه نظامياً في برلمان يتألف من غالبيته من علمانيين ، من رجال دولة ورجال أعمال »[7] ، هو معرفة ما اذا كان في مستطاع السلطة الزمنية ، المتولدة من الميثاق ، أن تنظم الحياة الروحية وتقنّنها . وفي شروط كهذه ، ما كان التسامح الذي يسلّم به لوك تسامحاً مطلقاً ؛ فالعاهل لا يبالي بمعتقدات رعاياه إلا في الأحوال التي تترجم فيها هذه المعتقدات عن نفسها في أفعال معاكسة لهدف المجتمع السياسي ؛ ومن ثم فإنه سيحظّر « البابوية » التي تقبل بتدخل حكومة أجنبية ؛ وسيقمع الإلحاد ، لأن الاعتقاد في الله هو مبدأ يقين القوانين الطبيعية .

---

(٧) باستيد : جون لوك JEAN LOCKE، ص ١٣١ .

(٣)
مذهب « المحاولة في الفهم البشري » :
نقد الأفكار الفطرية

تحوي المحاولة في الفهم البشري إذن المذهب الذي يفترض فيه ، إذ يبيِّن طبيعة الفهم البشري وحدوده ، أن يقدم الأساس والمبرر للتسامح الديني والفلسفي . لكن قبل أن نعرض هذا المذهب ، يحسن بنا أن نتوقف عند ظرف قد يساعدنا اكثر على النفاذ الى كنه مقاصده . ففي عام ١٦٧٨ ، وفيما كان لوك يتفكر في المؤلَّف الذي سيضعه ، نشر كودوورث المذهب العقلي الحق للكون THE TRUE INTELLECTUAL SYSTEM OF THE UNIVERSE . وقد ذهب فيه كاتبه ، وكان من رواد المدرسة الافلاطونية في كامبردج في ذلك الوقت ، الى أن البرهان على حقيقة وجود الله مرتبط بدعوى الأفكار الفطرية ، وأن القول التجريبي المشهور : « لا يكون في العقل شيء إلا أن يسبق في الحس » يتأدى على نحو مستقيم الى الإلحاد : ذلك أنه ـ كما يقول وهو يجري استدلاله مثلما كان يجريه افلاطون في الباب العاشر من **القوانين** ـ لو لم يكن كل علم أو كل معرفة إلا إعلام نفوسنا عن طريق أشياء موجودة خارجاً عنا ، لتحتم أن يوجد العالم قبل أن توجد فكرته ومعرفته ؛ فلا يعود في مقدور المعرفة والعقل أن يسبقاه باعتبارهما علته . غير أن هذه الدعوى،كما يضيف القول ، كاذبة الى حد لو شاءت معه أن تكون متماسكة منطقياً لاستبعدت من الوجود لا العقل والفهم فحسب ، بل كذلك حتى القدرة على الإحساس والشعور ، لأن هذه القدرة لا تقع تحت الحس . ودعوى كودوورث هذه لو كانت صادقة ، لقوضت مذهب لوك برمته : ذلك أن لوك كان يريد من خلال فرض المذهب الحسي أن يبين وجود الفهم وطبيعته ، وأن يثبت وجود الله . لمَ كان الفرض التجـريبي هو وحده الممكن ؟ آية ذلك أنه « لكي نحصل على فكرة صحيحة عن الأشياء يجب أن نسوق الذهن الى طبيعتها الثابتة والى علاقاتها

الدائمة التي لا تتغير ، لا أن نجهد لنأتي بالأشياء الى أحكامنا المسبقة »[٨] . والحال أن المذهب الفطري ، الذي ينطلق من معرفة مباشرة وداخلية مزعومة ، يفسح بالبداهة مجالاً لجميع الأحكام المسبقة الفردية ؛ وعلى هذا النحو تكون الدعاوى الرئيسة ، التي يفترض فيها أن تضمن وفاق الأذهان ، مثل نظرية الفهم ووجود الله ، مرتبطة بأحكامنا المسبقة .

إن الحرص على الرد على مدرسة كامبردج ، على الرغم من أن لوك لا يسمي أبداً خصومه ، هو الذي يعلل الى حد كبير البنية الداخلية **للمحاولة في الفهم البشري** . فالباب الأول ، الذي يتضمن نقد المذهب الفطري ، والفصل الطويل عن وجود الله ، والفصل عن الحماسة ، فصول مترابطة فيما بينها ومتناظرة .

في الباب الأول ، يشير بوضوح إلى مقصده : إن الفطرية هي مذهب الحكم المسبق ؛ ولو كان قراؤه براء من الحكم المسبق ، لما كان انتقد المذهب بحد ذاته ، ولكان « كفاه أن يبيِّن أن الناس يمكنهم تحصيل جميع المعارف التي بحوزتهم بمجرد استخدامهم قدراتهم الطبيعية بدون معونة أي انطباع فطري ، وأنهم يستطيعون البلوغ الى يقين تام بصدد عدد من الأشياء بدون أن تكون بهم حاجة الى أي من تلك المعاني أو المبادىء الفطرية » . غير أن ذلك المذهب عظيم الخطر ، من حيث أنه يتأدى الى القول بالمعصومية[٩] ، أي بيقين لا يُردّ الى غيره ، ولا يكون له من أساس سوى مدَّعى فرد من الأفراد : إنه يرى إذن في الفطرية ضرباً من عقيدة تقول بالإلهام الفردي، وتضع الأحكام دونما حافز. وبالفعل، لو كانت المبادىء التي يتكلمون عنها فطرية بحق معنى الكلمة ، لكان من

---

(٨) في تدبير الفهم OF THE CONDUCT OF THE UNDERSTANDING، ١٦٩٧ ؛ ترجمة ثورو ، ص ٦٩ .

(٩) ك ١ ، ف ٢ ، فقرة ٢٠ ؛ ك ١ ، ف ٣ ، فقرة ٢٤ .

المفروض أن توجد لدى الناس كافة ، وأن تكون ثابتة وكلية . والحال أننا لو تفحصنا هذه المبادىء مبدأ تلو الآخر ، بادئين بالمبادىء النظرية (مبدأ الهوية وعدم التناقض) ، ومن بعدها بالمبادىء العملية (من قبيل : « عامل الغير بمثل ما تريد أن يعاملك به الغير ») ، لرأينا أن قلة قليلة من الأشخاص ، حتى من أصاب منهم حظاً أوفى من التعليم ، لهم بها معرفة . وهذه المبادىء لا تصلح أصلاً لأي استعمال : فلكي نحكم بأن الحلو ليس مراً ، يكفي أن ندرك معنى الحلو ومعنى المر ، فنرى للحال ما بينهما من عدم توافق ، بدون التجاء على الاطلاق الى ذلك المبدأ الذي ينص على أنه من المحال أن يكون الشيء غير نفسه .

هذا النقد للمذهب الفطري يجد تطبيقه في الفصل العاشر من الباب الرابع ، حيث يُثبت وجود الله بدون الأفكار الفطرية ، عن طريق استعمال القدرات الطبيعية لا غير ، وبضرب من دليل جواز حدوث العالم A CONTINGENTIA MUNDI لا يفترض ، خلافاً للأدلة الأونطولوجية ، معنى مسبق التصور عن الله ؛ فهذا المعنى ينبني مع الدليل ذاته ؛ وبالفعل ، إن وجود ذلك الموجود الجائز الذي هو أنا يفترض ، في نظر لوك ، موجوداً أزلياً وكلي القدرة ، وعاقلاً أيضاً ، لأنه خلق فيَّ القدرة على المعرفة ، وخالقاً للمادة ، لأنه خلق روحي وكان أسهل عليه بكثير أن يخلق المادة . إن هذا الدليل وحده يمكن أن يتأدى بنا الى معنى صحيح ودقيق وثابت عن الألوهة . أما المعنى المتحصل للناس عن الألوهة بدون ذلك الدليل فهو ، على العكس ، مترع بالاختلاط وعدم التماسك ؛ بل ثمة أقوام متوحشة محرومة حرماناً تاماً من فكرة الله ؛ وهذه الفكرة تبقى ، لدى العامي ، مشربة بالنزعة الى التشبيه .

أخيراً ، إن الفصل عن الحماسة[١٠] ، الذي أضيف الى الطبعة الثانية من **محاولة في الفهم البشري** ، هو عبارة عن نقد لجميع الأوهام

---

(١٠) ك ٤ ، ف ١٩ .

الفرديّة التي تنزل في الأديان منزلة الوحي الإلهي : وهذا الفصل يناظر ، لدى لوك ، فصل مالبرانش عن المخيلات القوية ، و **الرسالة اللاهوتية ـ السياسية** لسبينوزا ؛ ولنضف الى ذلك أن هذا داء متوطـن في الديار الانغلوـ ساكسونية ، نجمت عنه نحل وشيع عديدة ، وقد استشعر لوك ، أكثر من سواه ، خطره ؛فعارض هذه الديانة الخيالية والشخصية بالطابع المعقول للمسيحية (**في معقولية المسيحية** THE REASONABLENESS OF CHRISTIANITY ، ١٦٩٥) ، التي رد جميع عقائدها الأساسية الى ما يمكن البرهان عليه بالعقل . ومن الواضح ان هذه الإدانة للحماسة في الدين تتجاوب مع إدانة مذهب الأفكار الفطرية في الفلسفة .

(٤)
الأفكار البسيطة والأفكار المعقدة

كيف السبيل إذن الى « سوق الذهن الى الطبيعة الثابتة للأشياء والى علاقاتها الدائمة التي لا تتغير » ؟ إن مذهب لوك لن يكون إلا مستغلقاً على الفهم إذا لم نسلِّم بأنه ينطلق من تأمل في المذهب الديكارتي ؛ فمذهبه ، كما أخذ عليه ذلك أخصامه ، مذهب « فكروي » IDÉISME . فما الدور الذي تلعبه فيه الفكرة ؟

إن قوام كل معرفة إدراك ما بين الافكار من توافق أو عدم توافق : فالأصفر ليس هو الأحمر ، والمثلثان اللذان تتساوى أضلعهما الثلاثة مثلثان متساويان ، الخ ؛ وهذا الإدراك إما مباشر كما في الحالة الأولى ، وإما قابل للإرجاع عن طريق البرهان الى إدراك مباشر كما في الحالة الثانية . الفكرة للمعرفة إذن ، كما الحد في المنطق للقضية . والأفكار ذاتها إما معقدة ، أي مؤلفة من افكار بسيطة يمكن تحليلها إليها ، وإما بسيطة

وغير قابلة للإرجاع . ويتبع لوك على أية حال في العرض ترتيباً معاكساً للذي بيَّناه : فهو ينظر أولاً في ماهية الأفكار البسيطة ، ثم في كيفية ائتلافها لتكوين الأفكار المعقدة (الباب الثاني) ، وأخيراً في كيفية إدراكنا لما بين الأفكار من توافق أو عدم توافق (الباب الرابع) ؛ وبهذا الترتيب سنتقيد الآن في عرضنا .

في الحقيقة ، إن ذلك الضرب من المذهب الذري الذهني ، الذي يحلل محتوى المعرفة الى أفكار ، لأشد تعقيداً مما يلوح ، سواء أاعتبرنا العناصر (الأفكار البسيطة) ، أم اعتبرنا نمط تأليفها وتركيبها . فأولاً ، لا تتعلق بساطة الفكرة بأي خاصية داخلية للفكرة ؛ فالأفكار البسيطة هي تلك التي لا يمكن نقلها إلينا ، إذا كنا لا نحوزها بالتجربة ؛ ومنها مثلاً فكرة البارد ، وفكرة المر ، الخ ؛ والاستحالة المطلقة التي تمنع أن تتولد فينا أية فكرة بسيطة جديدة (على حين أننا نكوِّن الأفكار المركَّبة) تشير الى حدود معرفتنا . وتتوزع أفكارنا البسيطة الى ثلاث فئات : أفكار الإحساس البسيطة : الحار ، الجامد ، الصقيل ، الصلب ، المر ، الامتداد ، الشكل ، الحركة ، الخ ؛ وأفكار التفكير البسيطة ، أي أفكار القدرات التي نلقاها في أنفسنا : الذاكرة ، الانتباه ، الارادة الخ (تشير كلمة التفكير هنا الى مجرد الإدراك الباطن لهذه القدرات) ؛ والأفكار البسيطة التي هي في آن معاً أفكار إحساس وتفكير ، من قبيل فكرة الوجود ، وفكرة الديمومة ، وفكرة العدد .

وهنا تحديداً يبدأ التعقيد : فالفكرة لدى ديكارت تمثيلية ، فهي صورة للأشياء . فهل تبقى كذلك لدى لوك ؟ بلى بالتأكيد ، لأنه يطرح على نفسه ، كما سنرى ، مسألة قيمة التمثيل ، متسائلاً ، بصدد الأفكار الإحساسية البسيطة على الأقل ، عن تلك التي تمثل منها فعلياً العالم الخارجي . لكن إذا كان هذا صحيحاً ، فهذا معناه أن أفكار الإحساس تضطلع لديه بدورين : فهي ، من جهة أولى ، العناصر الأخيرة التي تتألف منها معارفنا ، أي نقاط انطلاق ، وهي بصفتها هذه متعادلة جميعاً ؛ وهي

تمثل الأشياء المادية، وقيمتها، بصفتها أوساطاً بيننا وبين الأشياء، متفاوتة أشد التفاوت . وبالفعل ، إن لوك ، بصفته معنيا بالطبيعيات ، يتبنى نتائج مذهب بويل الآلي : فالامتداد ، والشكل ، والجامدية ، والحركة ، مع أفكار الوجود والديمومة والعدد ، هي وحدها « الكيفيات الأولى » التي تمثل لنا الأشياء كما هي ؛ أما الألوان أو الأصوات أو الطعوم ، فهي « كيفيات ثانية » ينتجها فينا الانطباع الذي تحدثه في حواسنا حركات شتى لأجسام مستدقة في الصغر بحيث نعجز عن رؤيتها . أضف الى ذلك أن لوك ما كان ، حتى في ما يخص الكيفيات الأولى ، يثق بقيمتها وثوق ديكارت بها : فهذه الأفكار هي تلك التي يستخدمها العالِم بالطبيعيات في تمثيل العالم الخارجي ، لأنه لا يستطيع أن يستخدم في ذلك أفكاراً غيرها : وعلى هذا النحو ، إذا ما جعلنا من الاندفاع علة الحركة ، فهذا فقط لأنه « يمتنع علينا أن نتصور أن جسماً يؤثر في آخر من غير أن يمسه ، أو إذا مسه ، أن يؤثر فيه بغير الحركة »[11] ؛ و « امتناع التصور » هذا لن يكون اعتراضاً غير قابل للرد على العلم الطبيعي للقوى المركزية الذي يسلِّم بالجذب علة للحركة . وعلى كل ، إن فكرة الامتداد تبعد ، في نظر لوك ، عن أن تكون واضحة : فتلاحم الاجسام غير قابل للتفسير بها ، وقابلية القسمة الى ما لانهاية متناقضة ؛ ويبلغ من بُعده عن الديكارتية أن يصرح : « إن الفكرة المركَّبة عن الامتداد ، والشكل ، واللون ، وسائر الكيفيات المحسوسة، تلك الفكرة التي إليها ترتد كل معرفتنا بالأجسام، لا تزيدنا قرباً من معرفة جوهر الاجسام أكثر مما لو كنا لا نعرفه على الاطلاق »[12] . لا يجوز إذن أن تؤخذ الأفكار البسيطة ، بما فيها أفكار الكيفيات الأولى ، على أنها العناصر الواقعية للأشياء .

---

(١١) ك ٢ ، ف ٨ ، فقرة ١١ ، الطبعة الاولى .
(١٢) ك ٢ ، ف ٢٣ ، فقرة ١٦ .

هذا المظهر المزدوج للفكرة الإحساسية ، كعنصر أخير للمعرفة وكتمثيل للواقع ، لن يبقى قائماً لدى « الفكرويين » من أتباع لوك : وبركلي ، بوجه خاص ، هو من سيقف منه موقف المعارض الحازم ، لأنه إذ سيعتبر الأفكار في مظهرها الأول سيتخلى عن الفكرة باعتبارها تمثيلاً للواقع .

إن لوك ، إذ يسلم الى جانب الأفكار الإحساسية البسيطة بأفكار تفكيرية بسيطة ، وإذ يوافق على أن المعرفة الحاصلة لنا بقدرات نفسنا غير قابلة للإرجاع الى المعرفة الحاصلة لنا بالمحسوسات ، يسقط الرابط التقليدي (لنذهب بالفكر هنا الى هوبز ، مثلاً) بين التجربيـة والحسية . فبذلك الضرب من التجربة الداخلية ، الذي يشير إليه لديه لفظ **التفكير** ، والذي يضاهي في أصالته التجربة الخارجية ، يرد على أقوى اعتراضات الكامبردجيين على إلحاد التجـربيين ؛ وقد رأينا ، بالفعل ، كيف استخدم هذه التجربة الباطنة في برهان له على وجود الله ، مستقل عن المذهب الفطري .

كانت النتيجة التي يتوخاها لوك من نظره في الأفكار المركبة أن يضع حداً لمناقشات فلسفية لا تجدي فتيلاً ، ببيانه الأصل الحقيقي للأفكار التي تضعها هذه المناقشات موضع سؤال . ولا بد أن نكون لاحظنا أن « الأفكار البسيطة » لا تندرج في تلك المقولات التي كانت الفلسفة التقليدية توزع بينها موضوعات المعرفة : فما هي بجواهر أو بأحوال للجوهر . ولا ريب في أن واحداً من أهم تجديدات لوك أنه رأى في تلك المقولات ، لا أفكاراً أولية ، وإنما تاليفات من أفكار بسيطة ، كما سنرى .

تتوزع الأفكار المركبة الى فئتين : الفئة التي تأتلف فيها الأفكار البسيطة في فكرة شيء واحد (فكرة الذهب ، أو فكرة الانسان) ، والفئة التي تبقى فيها الأفكار المؤتلفة تمثل أشياء متمايزة وان متحدة (فكرة البنوةالتي تربط بين فكرة الابن وفكرة الأب ، وبصفة عامة جميع أفكار

الإضافة) . وتنقسم الفئة الأولى نفسها الى صنفين : أفكار الأحوال التي هي أفكار الأشياء التي لا يمكن أن تتقوم بذاتها ، كالمثلث أو العدد مثلاً ؛ وأفكار الجواهر التي هي أفكار الأشياء التي تتقوم بذاتها (الانسان مثلاً) . وتنقسم الأحوال نفسها الى أحوال بسيطة تأتلف فيها الفكرة البسيطة الواحدة مع ذاتها (فالعدد ، مثلاً ، تأليف من آحاد ؛ والمكان أو الديمومة ، مثلاً ، تأليفان من أجزاء متجانسة) ، والى أحوال مركبة أو مختلطة ، مؤلفة من أفكار بسيطة متنافرة ، من قبيل الجمال أو فكرة القتل .

هذا التركيب (إن لم نقل الاستنباط) للمقولات يسمح بحل العديد من المسائل المختلف عليها ، ولاسيما مسائل اللاتناهي والقوة والجوهر ، تلك المسائل الثلاث التي تعتقد النظريات الفطرية أنها هي وحدها القادرة على أن تجد لها حلاً .

يعتبر لوك اللاتناهي حالاً بسيطاً ، لأنه عبارة عن تكرار وحدة متجانسة من عدد أو ديمومة أو مكان : وما يميزه عن التناهي أن ما من حد مرسوم لهذا التكرار . ليس صحيحاً إذن أن اللامتناهي سابق على المتناهي ، وأن المتناهي تحديد للامتناهي ، وأننا نتصور لامتناهياً من الكمال مبايناً للامتناهي الكمي الذي تقدم بنا وصفه : فلاتناهي الله ، على وجه التعيين ، ليس متصوَّراً من قبلنا إلا على أنه عدد أو امتداد لامحدود من أفعال لله بالإضافة الى العالم . ومن المحقق أن اللاتناهي الإلهي شيء آخر ؛ فاللامتناهي المتحقق بالفعل ليس هو على الإطلاق فكرتنا عن اللامتناهي الذي هو تقدم بلا نهاية ؛ كذلك ليست الأبدية تلك الديمومة التي نتصور انها بلا نهاية . « لكن كل ما هو موجود فيما بعد فكرتنا الموجبة عن اللامتناهي تلفه الظلمات ولا يستثير في الذهن إلا اختلاطاً لامتعيناً من فكرة سالبة،لا أستطيع أن أرى فيه شيئاً آخر،إلا أن يكون ما لا أتعقله البتة أو ما لا أستطيع أن أتعقل كل ما قد أبغي أن أتصوره فيه ،

وهذا لأنه موضوع أوسع من أن تحتويه استطاعة ضعيفة ومحدودة مثل استطاعتي »[١٣] .

كان لوك يتصور أن تحليل فكرة القدرة ، وفكرة الحرية التي تتبع لها ، لا بد أن يضع حداً للمساجلات التي بلا منتهى حول هذه المشكلة . ففكرة القدرة حال بسيط ، يتكون بالتجربة المتكررة لبعض التغيرات الملحوظة في المحسوسات وفي أنفسنا . فعندما نشعر أن أفكارنا تتغير تحت تأثير انطباعات الحواس أو تحت تأثير اختيار إرادتنا ، وعندما نتصور ، ناهيك عن ذلك ، إمكان تغير كهذا في المستقبل ، تحصل لنا فكرة القوة الفاعلة في ما يحدِث التغير ، وفكرة القوة المنفعلة في ما يحدُث له التغير . غير أن فكرة القوة الفاعلة هي ، بصفة عامة ، فكرة تفكيرية ، تأتي من التغير الذي تحدِثه إرادتنا في الأجسام . الارادة إذن قوة فاعلة . والحرية أيضاً قوة فاعلة ، وإنما من جنس آخر : إنها القدرة على الفعل او على الامتناع عن الفعل تبعاً لما اختارته إرادتنا ؛ ومن ذلك أن المشلول ، الذي يريد تحريك ساقيه ، ليس حراً في أن يفعل ذلك . التساؤل عما إذا كانت الارادة حرة يعني إذن طرح سؤال ظاهر الخلف ؛ فسؤالك عما اذا كانت قدرة بعينها محبوة بقدرة أخرى سؤال لا معنى له ، لأن القدرة لا يمكن أن تعود إلا إلى عامل . ولكن في وسعنا أن نتساءل عما إذا كان العامل المحبو بالارادة ، أي بالقدرة على الفعل عن معرفة بالعلة ، والمتمتع بالحرية ، أي بالقدرة على القيام أو عدم القيام بفعل معين تبعاً لإرادته له أو لا ، يتمتع ايضاً بالحرية في أن يريد أو ألا يريد ما هو في قدرته : وهذه مسألة يمكن حلها بتحليل حوافز الإرادة وبواعثها . فما يدفع بنا الى أن نريد هو القلق أو العسر UNEASINESS ، الناجم عن الحرمان من خير بعينه ؛ غير أن القلق المستشعر لا يتناسب وسمو الخير ؛ والحال أن الانسان حاصل على القدرة على مقارنة الخيور فيما بينها ، وعن طريق هذا الفحص ، على

---

(١٣) ك ٢ ، ف ١٧ .

القدرة على تعليق الفعل الذي يمكن أن يتولد عن القلق . ليست الحرية إذن حرية لامبالاة ؛ بل قوامها تعيين الارادة بالحكم ، لا بالرغبة (ك ٢ ، ف ٢١) .

إن مسألة طبيعة الجوهر (ك ٢ ، ف ٢٣) مثار لأشد الخلاف : غير أن الجميع ينظرون الى الجوهر ، في الأحوال جميعاً ، على أنه نموذج الوجود الواقعي الأولي . والحال أن ما من فيلسوف من الفلاسفة استطاع أن يذكر في وضوح ما يعنيه بهذه الركيزة للصفات كلها ، على حين أن لوك يعتقد أنه واجد حل المسألة ببيانه أن الجوهر فكرة بسيطة كاذبة ، وأنه فكرة مركبة تُنزل منزلة الفكرة البسيطة . والحق أن فكر لوك ليس مما يسهل سهولة كبيرة النفاذ إليه ، وبساطته ظاهرية ليس إلا . إن جوهر الذهب يبدو ، للوهلة الأولى ، مؤلفاً من أفكار بسيطة تظهرها لنا التجربة مؤتلفة على الدوام (فهو ، مثلاً ، أصفر ، صَهور ، طَروق ، ذو كثافة عالية ، الخ) ، ومن اسم واحد يطلق على هذا الائتلاف الدائم . غير أن الجوهر لن يتميز ، في مثل هذه الحال ، عن حال مختلط ، يمثل هو الآخر ائتلافاً دائماً من افكار بسيطة مسمَّاة باسم واحد . وقد اعترض لوك ، فضلاً عن ذلك ، على من اتهمه بأنه يأخذ الأفكار البسيطة مأخذ العناصر الواقعية للأشياء ؛ وبالفعل ، إنه ليمتنع على الذهن أن يتصور هذه الأفكار البسيطة متقومة بذاتها ، بدون جوهر تكون مباطنة له : فلئن أطلقنا على ائتلافها اسماً واحداً ، فما ذلك إلا لاعتقادنا أنها تعود الى شيء واحد ، وأنها مترابطة فعلياً بعرى اتحاد يؤلف كلاً : فمن المحقق أن ثمة بنية باطنة للذهب ، ماهية واقعية إذا عُرفت كان فيها تفسير ترابط خاصياته . هكذا يكون وجود الجوهر قد أوجب بقوة : « ما دمنا نسلم بفكرة بسيطة ما او بكيفية محسوسة ما ، فليس لنا أن ننفي الجوهر » . لكن القوة التي أوجب بها لا ينتقص منها أنه ليس لنا ، عن هذا الجوهر ، أي فكرة ؛ فتفسير علة ارتباط الأفكار البسيطة ، أي ما كان أرسطو يسميه الماهية ، هو فوق طاقة فهمنا ؛ فالفهم لا يستطيع أن يضيف الى هذه الافكار شيئاً يجاوز ما

نستكشفه فيها بالاحساس وبالتفكير . الجوهر عند لوك ، إذن ، شيء أشبه باللامتناهي الفعلي ؛ فهو موجود ، لكننا لا نعرف ما هو ، والاستقصاء الوحيد الممكن بالنسبة إلينا هو الاستقصاء التجريبي للكيفيات المشاركة له في الوجود . ويكفينا هذا الاستقصاء لنميز الجسم ، وهو مجموعة من أفكار إحساسية بسيطة،والروح،وهو مجموعة من أفكار تفكيرية بسيطة ؛ لكنه لا يكفينا لنجد حلاً لمسألة معرفة ما إذا كان في مقدور المادة أو ليس في مقدورها أن تفكر ؛ فنحن ، إذ لا نعلم بتاتاً ما هي ، لا نستطيع أن نكون على يقين من أن القدرة على التفكير متنافية وطبيعتها . وعلى هذا ، يكون ديكارت ، الذي أسند الى الانسان معرفة الآلية الباطنة للأشياء ، وكذلك المدرسيون، الذين قالوا بالصور الجوهرية ، قد عزوا الى الانسان معرفة لا تعود الى غير الله أو الملائكة .

إن كل فكرة ، لدى لوك ، تمثيلية : وهذا يصدق على الأفكار المركبة صدقه على الأفكار البسيطة . فما نصيبها إذن من الوجود الواقعي ؟ ثمة أفكار تكون على الدوام ناقصة ، وتلك هي أفكار الجواهر التي لا نعرف أبداً ما قدراتها المجهولة التي يمكن أن تميط لنا عنها اللثام التجربة . وبالمقابل ، هناك أفكار هي على الدوام تامة ، وتلك هي الأفكار المختلطة أو المركبة ، التي نقوم نحن بتركيبها بجمعنا اعتسافاً بين هذه الأفكار البسيطة أو تلك : فعرفان الجميل ، والعدالة ، وسائر الأفكار الأخلاقية ، لا يمكن أن تكون شيئاً آخر سوى ما نتصور أنها كائنة عليه ، لأنها لا توجد إلا بهذا التصور . ومن المحقق ، من زاوية أخرى ، أننا إذا أخذنا الألفاظ التي تدل على الأفكار بمدلولها الذي جعله لها عُرف إجماعي ، فإن أفكار الجواهر يمكن أن تكون تامة ، متى ما أخذنا في اعتبارنا كل ما يدل عليه اللفظ الذي يعبر عنها، كما أن أفكار الأحوال المركبة يمكن أن تكون ناقصة ، اذا أسقطنا منها عنصراً من عناصر معناها المتواضع عليه . وعلى المنوال نفسه يقال إن الفكرة صادقة متى كانت تمثل الواقع ، أو متى تعقلنا فيها جملة الخواص التي تؤلف المدلول الذي جعله لها العرف .

فبموجب المعنى الأول ، تكون فكرة الحال المركب صادقة على الدوام ، لأنه ليس له من وجود واقعي آخر غير المعنى الذي نصطنعه عنه ، وتكون فكرة الجوهر كاذبة على الدوام ، بمعنى أنها لا تعبر أبداً عن الماهيات الواقعية ؛ وتكون كاذبة في أحيان أخرى ، عندما تجمع بين أفكار بسيطة تظهرها التجربة متفرقة ، أو تفصل بين أفكار هي في الواقع متحدة . وبموجب المعنى الثاني ، تكون أفكار الجواهر صادقة على الدوام تقريباً ، وتكون أفكار الأحوال المختلطة كاذبة في كثير من الأحيان ، وذلك حينما لا نعطي الألفاظ معناها الدقيق .

أخيراً ، إن تحليل الأفكار يعطي حلاً نهائياً لمسألة الكليات الشهيرة . فمتى وكيف يسوغ لنا القول شرعاً : هذا من رصاص ، أو : هذا حصان ؟ إذا كان الحد الكلي يدل على ماهية واقعية ،كان الجواب بسيطاً : إن ذلك لا يسوغ لنا أبداً ، لأنه اذا كان الأمر يتعلق بماهيات واقعية ، « فلن يكون في مقدورنا أبداً أن نعرف متى يكف شيء بعينه أن يكون على وجه التحديد من نوع الحصان أو من نوع الرصاص » . أما اذا كان يدل ، على العكس ، على ماهية اسمية ، متكونة من طائفة من أفكار بسيطة مربوطة باسم ، فسوف نعرف بيقين متى تكون قضية من هذا الجنس مسوغة ، وبقدر أكبر من اليقين كلما كان المعنى المتواضع عليه أكثر تحديداً . لكن هذه الماهية الاسمية هل يبنيها الذهن ، بدورها ، اعتسافاً ؟ كلا ، على الاطلاق : فالفكرة العامة ، مثلها مثل سائر الأفكار الأخرى ، تمثيلية لدى لوك : وفي فصل عن **ترابط الأفكار** (ك ٢ ، ف ٣٣) ، ضمَّنه رداً على كتاب مالبرانش حول الخيال ، يتمكن لوك ، إذا أخذنا بوجهة نظره ، من التمييز بين الأفكار العامة التي تنجم عن خيال فردي وبين الأفكار العامة التي لها قيمة حقيقية . فالتجربة والاستعمال هما صاحبا القول الفصل هنا . فإذا كان الأمر يتعلق بأحوال مختلطة ، من قبيل أفكارنا الأخلاقية أو القانونية ، كفكرة القتل مثلاً ، تكون متكونة بأكبر قدر من الحرية ، ولكن ليس اتفاقاً وبالمصادفة ؛ فثمة شروط اجتماعية قائمة ،

وثمة قوانين أو أعراف تقسرنا على اختيار هذه التأليفات أو تلك التراكيب . ونحن نتقيد بالاستعمال أيضاً في تكويننا للأفكار العامة عن الجواهر ، ولكن يتعين علينا ، فضلاً عن ذلك ، أن نتبع الطبيعة وألا نربط بعضاً الى بعض سوى الأفكار البسيطة المترابطة باستمرار في التجربة ؛ وليس هذا الشرط الأخير بممكن ، ولا يمكن لفكرتنا العامة أن يكون لها من قيمة واقعية ، إلا إذا وجد في الطبيعة ثبات معين . فكرة الجوهر العامة هي إذن « من صنيع بشري ، وانما بالاستناد الى طبيعة الاشياء » . وسوف نرى ، لدى بركلي وهيوم ، جميع الأسئلة التي ستثيرها مطابقة أفكارنا هذه للطبيعة .

(٥)

المعرفة

المعرفة إدراك لتوافق أو لعدم توافق بين أفكارنا ، معبر عنه بحكم . والعلاقات بين أفكارنا يمكن أن تكون على ثلاثة أنواع : **التماثل أو التغاير** ، و **الإضافة** (والإضافات لامتناهية عدداً ، ومنها : الأب والابن ، الأكبر والأصغر ، المتساوي والمتفاوت ، والشبيه والمباين ، الخ) ، و **المشاركة في الوجود** . غير أن التماثل والمشاركة في الوجود هما حالتان مفردتان من الإضافة . المعرفة إذن إدراك لعلاقة . وهذه المعرفة هي ، بالتعريف ، يقينية دوماً ، وما يسمى بالايمان والاعتقاد والاحتمال منتبذ خارج المعرفة . لكن من الممكن أن تكون مباشرة ، حينما يتحصل لنا مثلاً إدراك حدسي بمساواة ، أو متوسطة ، عندما لا ندرك هذه الإضافة إلا عن طريق برهان يردنا ، رويداً رويداً ، الى إدراك حدسي .

بيد أن المعرفة شيء آخر بعد لدى لوك ؛ وبالفعل ، ان هناك نوعاً رائعاً من التوافق، «هو توافق وجود فعلي وواقعي موائم لشيء تكون فكرته حاصلة لنا في الذهن » . ومن الواضح أن إدراك الوجود لا يحتمل الإرجاع

الى إدراك إضافة بين فكرتين : ذلك أن الوجود ليس على الإطلاق فكرة ، مثل فكرة الحلو أو فكرة المر ؛ ولوك يميز على كل حال (وهذا ما لا يفعله في احكام الإضافة) أنواعاً في اليقين الحاصل لنا بوجود الاشياء [ك ٤ ، ف ٩ و ١٠ و ١١] : فاليقين الحاصل لنا بوجود أنفسنا يقين حدسي ، بطريق التفكير ؛ واليقين الحاصل لنا بوجود الله هو ، كما رأينا ، يقين برهاني ، يُردّ الى يقيننا بوجود أنفسنا ؛ أما يقيننا بوجود المحسوسات فهو « يقين إحساسي » ليس إلا . ولا ريب أنه من الخلف أن نشك في الوجود الواقعي لموضوعات قادرة على إحداث اللذة والألم فينا ، وندين لانطباعها بكل أفكارنا الإحساسية ، كما أنه من الخلف أن نشك في انطباعات لا سبيل الى منعها ، وأخيراً في شهادة الحواس التي تؤيد واحدتها شهادة الأخرى . لكن لوك يقر بأن هذا اليقين هو يقين بالإضافة الى شؤون هذه الحياة ، التي لا تحتاج أصلاً الى درجة أعلى من اليقين .

إن ثنائية هذين الحكمين ، حكم الإضافة وحكم الوجود ، تتجلى بمنتهى الوضوح في وضع مسألة الحقيقة . فالأحكام الكاذبة تنقسم الى طائفتين : ففي الطائفة الاولى ، لا تكون الإضافة المعبر عنها باللغة في القضية مناظرة للإضافة المدركة حدسياً بين الأفكار ، ومن السهل تدارك الأمر في هذه الحال بالرجوع الى الحدس ؛ وفي الطائفة الثانية ، لا يكمن الخطأ في إساءة إدراك إضافة بعينها ، بل في إدراكها بين أفكار ليس لها ما يناظرها في الوجود الواقعي ؛ إذ يسعنا أن نتصور إضافات بين أفكار وهمية (وعلى سبيل المثال أن الهبغريف ليس قنطورساً)[١٤] بيقين مماثل لذاك الذي نتصور به إضافات بين أفكار حقة ؛ وفي الحالة الثانية فحسب تتحصل لنا معرفة واقعية . تفترض المعرفة الواقعية إذن اجتماع عنصرين كنا ميزنا بينهما : « إدراك وجود إضافة بين أفكار ، والوجود الواقعي

---

(١٤) الهبغريف : حيوان خرافي مجنح ، نصفه كالجواد والنصف الآخر كالغرفين . والقنطورس كائن خرافي ايضاً نصفه رجل ونصفه فرس . «م» .

لنموذج أولي لا تعدو الفكرة أن تكون تمثيله» .

يلزم عن هذا أن مسألة واقعية المعرفة توضع وضعاً متبايناً تبعاً للنظر في الأحوال المختلطة التي لا يكون لأفكارها، المكوَّنة في الذهن في الشروط المعروفة ، من نموذج أولي غيرها هي ذاتها ، أو في الجواهر التي توجد نماذجها الأولية خارج أنفسنا . ففي الحالة الأولى ، تتحصل لنا علوم يقينية تماماً ، لأن كل شيء يرتد فيها الى إضافات بين معانٍ يضعها الذهن : وتلكم هي العلوم الرياضية والعلوم المعنوية (وعلى الأخص القانونية) التي تضاهي في يقينيتها الرياضيات ، لأنها ترتكز الى معانٍ ثابتة ومضمونة هي الأخرى ؛ وانطلاقاً من هذه المعاني يمكن البرهان ، مثلاً ، أن الجريمة يجب أن تُعاقب ، بمثل المتانة التي يبرهن بها على نظرية رياضية . وفي الحالة الثانية ، يرجع الى التجربة وحدها أن تقرر ما اذا كان الوجود المشارك للأفكار في أحكامنا يطابق الواقع .

على هذا النحو نجد أن الثنوية التي طالما التقيناها لدى لوك بين الفكرة كعنصر للمعرفة والفكرة كتمثيل للواقع تترجم عن نفسها في خاتمة المطاف بتمييز جذري بين العلوم المثالية والعلوم التجريبية .

إن « لوك الحكيم » هو الصانع الأول لذلك التحليل الايديولوجي الذي سيهيمن لأمد طويل من الزمن على الفلسفة ، كضرب من توفيق وتسوية بين فن تأليفي يركِّب جميع المعارف الممكنة من عناصر بسيطة محددة ، وبين نزعة تجريبية تقرر ، بمقتضى التجربة والاستعمال ، أي من هذه العناصر وأي من هذه التراكيب هي القيِّمة . ويبرز هذا التحليل للعيان حدود الفهم في مظهرين : بأن يشطب من المعارف أولاً جميع المعارف التي لا يمكن تحصيلها بالتركيب ، من قبيل معرفة المتناهي الفعلي ، ومعرفة الجوهر ، ومعرفة الماهية الواقعية ، ومعرفة الاختيار الحر ، وثانياً جميع المعارف التي لا يمكن أن تبررها التجربة . وحبس المعرفة ضمن هذه الحدود معناه ضمان التسامح والسلم الاجتماعي .

(٦)

الفلسفة الانكليزية
في نهاية القرن السابع عشر

عرفت الفلسفة الدينية ، في المنعطف الفاصل بين القرنين السابع عشر والثامن عشر ، تجديداً كان لوك أول شهوده : فالاختمار الفكري الذي بدأ عهدئذ سيتواصل على امتداد القرن الثامن عشر . ويجب أن نميز فيه عدة تيارات : ١ً ـ أفلاطونية كامبردج ؛ ٢ً ـ الدين الطبيعي على منوال كلارك ؛ ٣ً ـ نقد الأديان الوضعية ، كما لدى تولاند وكولنز .

إن أفلاطونية كامبردج هي أقدم هذه التيارات ؛ فتاريخها يعود الى أواسط القرن السابع عشر ؛ وهي وريثة لأفلاطونية العلاّمين والمتبحرين في عصر النهضة ؛ فقد حافظ قساوسة كامبردج ، على امتداد ذلك القرن ، على تقاليد الثقافة الاغريقية وعلى الازدراء بالفلسفة المدرسية ؛ وصنيعهم هنا يوازي صنيع الأوراتوريين الفرنسيين من أمثال الأب توماسان . فمثلهم مثل أعضاء جمعية الأوراتور ، رأوا في الافلاطونية لا نزعة صوفية ، بل عقلانية ؛ وقد وضع واحد منهم ، وهو هنري مور ، في سنة ١٦٧٠، دحضاً لبوهمه الذي كانت أفكاره شرعت بالتسرب إلى انكلترا . لكنهم ، إذ كانوا أكثر تحررية مما كان يمكن أن يكونه توماسان ، شبهوا العقل بنور طبيعي لم يعتّم عليه السقوط ، ورأوا فيه أساساً لازماً للدين الذي لا بد أن تكون عقائده الاساسية ، في نظرهم ، قليلة العدد ومفهومة للجميع . غير أن عقلانيتهم ، بدون أن تكون صوفية ، ليست بمثل جفاف عقلانية لوك ؛ فجون سميث (١٦١٦ ـ ١٦٥٢) يتبع افلوطين ويضع في المنزلة فوق ذاك الذي يجري استدلالاته بوساطة المعاني المشتركة المتحمسَّ ، وفوقه أيضاً التأمليّ أو الحدسيّ ، وهو الانسان الذي يعجزه البرهان منطقياً على خلود نفسه فيعاينه في وضح نور أعلى وأسمى . ولكن معلوم لنا بالمقابل أن لوك ، المشرب بروح كامبردج التحرري ، الذي جعل العقل حَكَماً في الوحي

الالهي ، يدين الفطرية والحماسة ، كما وجدهما لدى كودوورث (١٦١٧ ـ ١٦٨٨) . وقد اعتبر كودوورث وهنري مور ، في نقدهما للآلية ـ متَّبعين هنا أيضاً أفلوطين ـ أن جميع الأجسام حاصلة على الحياة بدرجات مختلفة ؛ وكان لايبنتز ، الذي قال هو أيضاً بحيوية الأشياء طراً ، قد اضطر الى اتخاذ موقف معارض من « الطبائع اللدائنية » كما قال بها كودوورث ؛ وكان هذا الأخير رأى فيها ، بحق معنى الكلمة ، قوى فاعلة مادياً ومبتنية لنفسها مجموعاً من الأعضاء ، وبالتالي قوى مباينة جداً لموناد ات لايبنتز .

التيار الثاني ، تيار الدين الطبيعي ، كان يمثله خير تمثيل صمويل كلارك (١٦٧٥ ـ ١٧٢٩) ، وهو قس من لندن ، كان من أتباع نيوتن المتأجحين حماسة ، وكان يحاضر ضد الإلحاد عملاً بوصية عالم الطبيعيات بويل ؛ ومن محاضراته رأت النور **رسالة وجود الله وصفاته** لتكون ، كما ذكر في عنوانها الفرعي ، « رداً على هوبز وسبينوزا ومشايعيهما ؛ وفيه بيان لمعنى الحرية ، وإثبات لإمكانها ويقينها بالمقابلة مع الضرورة ومع القدر » (١٧٠٥) . وكانت غايته أن يقنع بالعقل الكافرين ؛ فإذ نحى جانباً الوحي ، وحتى تنوع أدلة وجود الله ، أراد أن يعتمد على « سلسلة متصلة من قضايا مترابطة بأوثق العرى » ، منها يتم بالتعاقب استنتاج وجود الله وصفاته . ومثله مثل لوك ، كان انطلاقه من المبدأ القائل إن « ثمة شيئاً كان موجوداً منذ الأزل » ؛ ومن هذه الأزلية استنتج بعد ذلك جميع صفات الله . وكان كلارك نيوتنياً ؛ وقد وجد دواماً في كتاب نيوتن **المبادىء الرياضية للفلسفة** خير رد على المادية ؛ كتب الى لايبنتز ، الذي تبادل وإياه رسائل مطولة في سنة ١٧١٥ ، يقول : « يفترض الماديون أن للأشياء بنية يمكن معها لكل شيء أن يتولد من المبادىء الآلية للمادة والحركة ، وللضرورة والقدر ؛ وتدل المبادىء الرياضية للفلسفة ، على العكس ، أن للأشياء وضعية (بنية الشمس والكواكب) لا يمكن أن تتولد إلا من علة حرة وعاقلة » . وتضامن نيوتن هذا مع الدين الطبيعي ، ومعارضة المذهب الآلي هذه ، لهما أهميتهما التي لا تنكر .

بتأ بسعى لايبنتز الى البرهان على أن مذهبه الآلي ، هو ، يقر التأليهية دينية[١٥] THEISME والحرية .

التيار الثالث هو تيار الفكر الحر ، الذي كان في مستهل القرن السابع شر متخفياً وراء ستار نحل ذات نزوع مادي و « اخلاقي » ، ثم ما لبث أن ا وتطور بقوة بعد ثورة ١٦٨٨ . ونلتقي لدى تولاند (١٦٧٠ ـ ١٧٢٢) ميع الأطروحات التي ستدور من حولها المساجلة ضد العقيدة المسيحية ، القرن الثامن عشر ؛ فقد هجا في مقالاته الكهنة الذين يتحالفون مع حكام المدنيين ليبقوا على الشعب أسير الضلال ، ويخترعون عقائد من بيل عقيدة خلود النفس ضماناً لسلطانهم ؛ وقد عارض دينهم بالمسيحية لأولى ، مسيحية الناصريين والابيونيين[١٦] ، القائمة على أساس العقل حده ، بلا تقاليد وبلا كهنة ؛ وقد انتصر على كل حال في كتابه **وحدة لوجود** PANTHEISTICON لمذهب آلي محض ، لعالم أزلي ذي حركة لقائية لا تترك مكاناً البتة للمصادفة ، وللمادية التي تجعل من الفكر حركة لدماغ . ويحتج آرثر كولنز (١٦٧٦ ـ ١٧٢٩) **في مقال في حرية الفكر** ، المكتوب بمناسبة نشوء نحلة تدعى نحلة المفكرين الأحرار وتطورها » ١٧١٣) ، يحتج بوجه خاص ضد مبالغات الكتاب المقدس وخوارقه لتي لا تعدو في رأيه أن تكون ضرباً من الغش والخداع ، وضد خُلف الشراح الرسميين للكتاب المقدس وتهافت منطقهم ، أولئك الشراح الذين

---

(١٥) حرصاً على وضوح المعنى ودقته يجب أن نذكر ان مذهب التأليه الديني THÉISME يقابل مذهب التأليه الطبيعي DÉISME ، وإن يكن كلاهما نقيضاً لمذهب الالحاد ATHÉISME الذي يقوم على إنكار وجود الله . فالتأليه الطبيعي يثبت وجود الله بالأدلة العقلية ، ويرفض في الوقت نفسه التسليم بالوحي وبالصفات الالهية وبتدخل إرادة الله في العالم . اما التأليه الديني فيعتمد على العقل والنقل معاً في إثبات وجود الله ، ويجعل عناية الله محيطة بكل شيء . «م» .

(١٦) الابيونيون : اسم يطلق على نحل نصرانية ويهودية شتى ، انتشرت في آسيا ، على الأخص في القرنين الثاني والثالث . «م» .

يمنعون الانسان ، بحجة اتقاء شر الآراء الخطرة ، من استخدام مَلَكَة حكمه تفادياً لوقوعه في الخطأ . وما رسالته **محاولة في طبيعة النفس البشرية ومصيرها** إلا رد على رسالة كان كلارك كتبها ضد اللاهوتي دودويل الذي ذهب ، في عام ١٧٠٦ ، الى أن « النفس مبدأ فانٍ بطبيعته ، ولكنه صار خالداً بإرادة الله ، عقاباً لها أو ثواباً » . ويبيِّن كولنز في رسالته ارتباط المادية بالمذهب الحسي في المعرفة : « بما أن الفكر نتيجة لفعل المادة في حواسنا ، فمن حقنا التام أن نستنتج أنه خاصية أو تأثر للمادة ناشيء عن فعل المادة » .

تلكم هي الأشكال الثلاثة للمذهب العقلاني التي تواجهت في مفتتح القرن الثامن عشر : العقلانية المستوحاة من الكامبردجيين ، وعقلانية كلارك ، والعقلانية النقدية . وقد بحث شفتسبري (١٦٧١ ـ ١٧١٣) ، حفيد حامي لوك ، عن طريق مستقل لا يتأبى عن استلهام التعليم الكامبردجي ، ويرى على الأخص من الأفلاطونية جانبها الوجداني ، العاطفي ، والجمالي . فهو يعتقد ، خلافاً للوك ، أن للانسان حساً خلقياً فطرياً ، هو حب النظام والجمال ، ذلك النظام الذي يتجلى في الكون ، وفي المجتمع ، ويبلغ ذروة كماله في الله ؛ والى جانب الانفعالات الطبيعية ، التي تنزع الى الخير الكلي ، هناك انفعالات أنانية أو مضادة للطبيعة في انبساطها يكمن كل شقاء البشر . هذه الرؤية للنظام الكلي ، الذي تتلاشى فيه مظاهر الفوضى الظاهرية ، هي مبدأ لحل مسألة الشر ، نوه لايبنتز بتشابهه مع تفاؤله الخاص . وقد حرص شفتسبري ، من جهة أخرى ، في **رسالة في الحماسة** (١٧٠٨) ، على التنويه بالفارق بين حماسة المتعصب الكاذبة ، التي رآها تضرب أطنابها في أوساط النحل الانكليزية في عصره ، وبين الحماسة الحقيقية التي هي شعور بحضور إلهي لدى الفنان والانسان المتدين . وقد كتب ايضاً ، في **مناجاة النفس** SOLILOQUY (١٧١٠) ، يقول : « هذا العلم يحاكم الدين نفسه ، ويمحص الوحي ، ويمتحن النبوءات ، ويميز المعجزات ؛ وقاعدته الوحيدة مستنبطة من

الاستقامة الخلقية »[١٧] . وبالإجمال ، إن فكره ضرب من شرح لخطاب ديوتيمس في المأدبة ، وهو بمثابة مرطِّب فريد في نوعه بعد كل ذلك القدر من الجدل الشديد الجفاف .

(١٧) نقلاً عن ا ـ لوروا، ترجمة الرسالة ، ص ٢٦٣ ، الحاشية .

ثبت المراجع

I. — LOCKE, *Works,* 4 vol. Londres, 1768 (réédition en 1777, 1784, etc.); *Philosophical Works,* éd. ST-JOHN, 2 vol., Londres, 1854 (dernière édition, 1908); *Essai sur l'entendement humain,* trad. COSTE, Amsterdam, 1700; *Œuvres complètes,* nouv. éd. revue par THUROT, 7 vol., Paris, 1822-1825; *Original letters of Locke, Sidney and Shaftesbury,* éd. Thomas FORSTER, Londres, 1830 et 1847; *Lettres inédites de Locke à Thoynard, van Limborch et Clarke,* éd. H. OLLION, La Haye, 1912; *The correspondance of J. Locke and Edward Clarke,* éd. B. RAND, Oxford, 1927; *Essai sur le pouvoir civil de John Locke,* trad. et annoté par J. L. FYOT, Paris, 1953.

J. LOCKE, *Lettre sur la tolérance,* éd. R. KLIBANSKY, trad. et intr. par R. POLIN, Paris, 1965.

Government and a letter concerning toleration, third edition by J. W. GOUGH, Oxford, 1966.

Lord KING, *The life of John Locke with extracts from his correspondance, journals and commonplace books,* Londres, 1829 et 1830.

H. R. FOX BOURNE, *The life of John Locke,* 2 vol., Londres, 1876.

G. BONNO, *Relations intellectuelles de Locke avec la France,* Berkeley, 1955.

J. W. YOLTON, *J. Locke and the way of Ideas,* Oxford, 1956.

M. CRANSTON, *John Locke, a biography,* Londres, 1957.

II. — Ch. BASTIDE, *John Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre,* Paris, 1906.

R. POLIN, *La politique morale de John Locke,* Paris, 1960.

III. à V. — H. MARION, *J. Locke, sa vie et son œuvre,* Paris, 1878.

A. CAMPBELL FRAZER, Article Locke dans *Encyclopaedia britannica,* 1882; *Locke,* dans *Philosophers classics,* Londres, 1890;

Prolegomena, dans l'édition de l'Essay, 1894; *J. Locke as a factor in modern thought,* (proceedings of the british Academy, I, 1903. p. 221.

H. OLLION, *La philosophie générale de J. Locke,* Paris, Alcan. 1908.

A. CARLINI, *La filosofia di Locke,* 2 vol., Florence, 1920.

G. V. HERTLING, *Locke und die Schule von Cambridge,* Freiburg i. Brisgau, 1892.

J. GIBSON, *Locke's theory of knowledge and its historical relations,* Cambridge, 1917.

A. TELLKAMP, *Das Verhältnis John Locke's zur Scholastik,* Münster, 1927.

S. P. LAMPRECHT, Locke's attack upon innate Ideas, *The philosophical Review,* XXXVI, 1927, p. 145.

R. JACKSON, *Locke's distinction between primary and secondary qualities,* Mind, XXXVIII, 1929, p. 56.

J. DEWEY, Substance, power and quality in Locke, *The philosophical Review,* XXXV, 1926, p. 22.

VI. – FREDERIC J. POWICKE, *The Cambridge platonists,* Londres, 1926.

F. CASSIRER, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge,* Berlin, 1932.

Ernest ALBEE, Clarke's Ethical philosophy, *The philosophical Review,* XXXVII, 1928, p. 304 et 403.

A. LANTOINE. *Un précurseur de la franc-maçonnerie, John Toland,* suivi de la traduction française du *Pantheisticon,* Paris, 1927.

G. LYON, *L'idéalisme anglais au XVIIIe siècle,* Paris, 1888.

André LEROY, *Mylord Shaftesbury, A letter concerning Enthusiasm,* texte et traduction, introduction et notes, Paris, 1930.

R. L. BRETT, *The third earl of Shaftesbury,*. 1951.

Dorothy B. SCHLEGEL, *Shaftesbury and the french deists,* 1956.

Samuel CLARKE, *Œuvres philosophiques,* trad. JOURDAIN. Paris, 1843.

E. LEROUX et A. LEROY, *La philosophie anglaise classique,* Paris, 1952.

S. HUTIN, *Henry More (1614-1687), Essai sur les doctrines théosophiques chez les platoniciens de Cambridge.* Thèse dactylographiée. Paris, 1959; *Les disciples anglais de Jacob Boehme,* Paris, 1960.

الفصل العاشر

بايل وفونتنيل

(١)
بيير بايل

إن المؤلفات الرئيسية لبيير بايل (١٦٤٦ ـ ١٧٠٧) ، قبل معجمه الشهير ، **المعجم التاريخي والنقدي** DICTIONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE (١٦٩٧) ، يعود تاريخها الى تلك الحقبة المحزنة التي طرد فيها البروتستانتيون الفرنسيون من وطنهم أو أكرهوا على الارتداد : وبايل نفسه كان سليل أسرة بروتستانتية ، اعتنق الكاثوليكية لأمد قصير من الزمن (١٦٦٩) ، ثم ارتد الى البروتستانتية من جديد ، وترك في سنة ١٦٨٠ أكاديمية سيدان ، حيث كان يدرِّس الفلسفة ، ليلتجىء ، مع عدد من أبناء دينه ، ومنهم الراعي جوريو ، الى روتردام ؛ وفيها أمضى البقية الباقية من حياته . وجميع المؤلفات التي وضعها في تلك الفترة : **خاطرات شتى كتبت برسم فقيه في السوربون بمناسبة المذنّب الذي ظهر في شهر كانون الأول ١٦٧٠** PENSÉES DIVERSES ÉCRITES À UN DOCTEUR DE LA SORBONNE À L'OCCASION DE LA COMÈTE QUI PARUT AU MOIS DE DÉCEMBRE MDCLXX (١٦٨١) ، **النقد العام**

لتاريخ الكالفنية للأب ميمبورغ CRITIQUE GÉNÉRALE DE L'HISTOIRE DU CALVINISME DU P. MAIMBOURG (١٦٨٢) ، الشرح الفلسفي لهذه العبارة : أجبرهم على الدخول COMMENTAIRE PHILOSOPHIQUE SUR CES PAROLES: CONTRAINS - LES D'ENTRER (١٦٨٦) ، هي عبارة عن مطالبة متكررة بسيادة التسامح ، وإنما بلهجة جديدة كل الجدة : فبايل لا يتكلم بصفته عضواً في نحلة مذلّة ومحظورة ؛ ولا يحتج ، نظير جوريو ، باسم حقيقة دينية موضوعة في حرز الكالفينية وحدها : فضميره العقلي يستشعر خُلف التعصب بقدر ما تشمئز نفسه من فظاعة الاضطهادات التي عُرفت باسم DRAGONNADES[1] . وهو يدرك أن الكالفينيـة تضاهي الكاثوليكية في تعصبها : فاللاهوتيون ، من هذا المعسكر أو ذاك على حد سواء ، ينتهون جميعهم ، حتى عندما يقبلون أول الأمر بمبدأ النقاش ، الى أن يلبسوا لبوس «هداة فرنسا : فهؤلاء السادة اقترحوا بادىء ذي بدء ، في حوالى العام ١٦٨٠ ، أن يتجادلوا في أمر الدين مع إخوانهم المشردين ، باذلين لهم الوعود بأن يعيروا آذاناً صاغية لشكوكهم ، وبأن ينوّروهم ويعلموهم حبياً ؛ ولكنهم بعد أن ردوا مرتين أو ثلاثاً ، ما عادوا يطيقون الجدال ، وطلبوا الخضوع التام لتنويراتهم ، وإلا رموا كل رافض بتهمة العناد . وكان خيراً لهم لو أنهم أعلنوا ذلك من البدء ؛ فمن السخف أن يدخل المرء في نقاش عندما لا يكون راغباً في أن يرد عليه خصمه»[2] . وما من لاهوتي ، أياً يكن حزبه ، يتقيد بقانون النقاش . وقد وجد بايل نفسه في

---

(١) اسم يطلق على الاضطهادات التي نظمها لوفوا ، وزير الملك لويس الرابع عشر ، ضد البروتستانتيين الفرنسيين قبل إلغاء مرسوم نانت وبعده (١٦٨١ ـ ١٦٨٥) . وهي تعرف بهذا الاسم لأن الجنود الخيالة DRAGONS الملكيين هم الذين تولوا تنفيذها . «م» .

(٢) المعجم التاريخي والنقدي ، مادة روفينوس ، الملحوظة ج . «م» .

القس البروتستانتي جوريو ألد عدو له .

كيف تكوَّن هذا الروح ؟ إن النظريات الميتافيزيقية الكبرى التي تبوأت مكانة الصدارة في القرن السابع عشر لا تدع لنا أن نستشف ميل ذلك العصر العميق الى التاريخ ؛ ومع ذلك كان هذا الميل منتشراً على أوسع نطاق . كتب بايل يقول : «مقابل باحث واحد في التجارب الفيزيائية ، وعالم واحد بالرياضيات ، يلاقيك مئة دارس متبحر للتاريخ وللحقاته» . ويدين بايل بقوة «الأحكام الازدرائية» التي تصدر عن أولئك الذين يحتقرون هذه المباحث . أيضع الرياضيون في قبالة الظلمات التي يدعنا البحث في الواقعات الانسانية نتخبط فيها بداهة حججهم وبراهينهم ؟ لكن الواقعات التاريخية يمكن أن تُعرف ، أولاً ، بيقين هو ، في جنسه ، كامل ؛ ثم إن المؤرخ ، ثانياً ، لا يتعاطى ، نظير الرياضي ، مع موجودات هي محض «فكرات من نفسنا» ، يمتنع عليها «أن توجد خارج مخيلتنا» ، وانما تعاطيه مع واقعات حقيقية .ويضيف بايل(وهنا لا يمكن إلا أن يذهب بنا الفكر الى لايبنتز) قائلاً : إن الرياضيين يعلون أيضاً من شأن الأفكار الكبيرة التي تزودنا بها «الأعماق المجردة للرياضيات» عن لاتناهي الله . وهو ما سيعارضه المؤرخ بالمعرفة ، النفيسة للغاية ، التي تمده بها مباحثه عن آفات العقل البشري وحدوده .

واضح للعيان إذن الإتجاه : فالتبحر لا يبقى ، بفضل بايل ، أسير حدود اختصاصه ؛ فأمره منوط هو الآخر بالفلسفة · فهو يريد أن يعطي ، عن طبيعة الانسان ، تعاليم قد تكون أعمق وأعظم اهمية من تلك التي أعطاها الهندسيون قط . وليس السبيل الأوحد الى ذلك ، كما ذكر بايل في **مشروع المعجم** PROJET DE DICTIONNAIRE ، الاعتماد على المصادر الأولى لدحض جوانب الزيف والبهتان لدى المؤرخين أو في المعاجم السابقة عليه ؛ بل هو يضع أيضاً على المحك قيمة آراء اللاهوتيين والفلاسفة : وهكذا يوجه سهام النقد الى جميع النظريات الميتافيزيقية الكبرى في زمانه ؛ ويضرى في التهجم على سبينوزا ؛ ويستخدم سلاح

الكياسة في الطعن في آراء لايبنتز، الذي رد عليه بدوره في **الثيوذيقا** ؛ ويشجب وثوقية الفلاسفة بقدر ما يستهجن اعتقادية اللاهوتيين .

ما قوام هذا النقد ؟ من الواضح للعيان أن بايل يحب ، لذاته ، مشهد التنوع في الآراء البشرية وخليطها ؛ لكن هذا الميل لا يطابق ، لا في الشكل ولا في المضمون ، ميل مفكر شكي مثل مونتانيي . فبايل ينتمي الى عصر كان يهوى السجال (بل كان مشبعاً به) : فلم يسبق قط أن تناقش الناس ، بمثل ذلك الشغف والاندفاع ، حول «النعمة» وحول «طريق الفحص وطريق النقل» . وكان بايل نفسه يمارس فن السجال حينما يناقش جوريو ، ويدافع ضده عن التسامح . والحال أن الآراء المنتصر لها تُصوَّر في السجال في أنسب صورة لضمان الغلبة لها على آراء الخصوم ، أي في صورة مذاهب ناجزة ، واضحة المعالم ، متلاحمة داخلياً ، ومستندة الى مبادىء يسلِّم بها الجميع . وهذا الشكل ، المعدّ للسجال ، هو ما يحاول بايل أن يعطيه للدعاوى التي يناقشها ؛ فعلى هذا النحو يمتحنها ، ولأنها لا تصمد للامتحان ينتبذها ؛ أبيت القصيد ، مثلاً ، مونادولوجيا لايبنتز ؟ إن ما يستوقفه في هذه الحال هو «جميع الاستحالات التي تتبدى للمخيلة» ، وعلى سبيل المثال الجوهر البسيط والقادر مع ذلك على تنويع إدراكاته تلقائياً ، وعلى الانتقال من إدراك الى نقيضه ، بلا سبب خارجي . وهذه وسيلة أولى لوقف المساجلات ببيان أن كلاً من الخصمين ليس على وفاق مع ذاته ولا يقول شيئاً معقولاً .

وبقدر ما كان بايل حساساً بأدنى تهافت في المنطق ، كان حساساً أيضاً بصلات القرابة بين الأفكار ، التي يخفيها أو يحجبها روح التحزب لدى المتساجلين : فإن قسماً كبيراً من **خاطراته في المذنَّبات** PENSÉES SUR LES COMÈTES يرتكز الى ما يفترضه بقدر أو بآخر من الصراحة من مصاهرة بين المعجزات الرسمية ، التي تعتقد بها الكنيسة ، وبين قيمة التنبؤ بالمستقبل التي يعزوها العامي الى ظهور المذنَّبات : وهذه وسيلة للانتقاد يسير علينا أن نتبين مدى قوتها . ففي مسألة النعمة

الشائكة ، يوحي للمتخاصمين انه يمتنع عليهم الا يتفاهموا ويتفقوا ما ان يرتضوا بإعمال الفكر في مذهبهم ، بدل أن يتحمسوا لحزب بعينه : «بصدد موضوع الحرية ليس ثمة سوى موقفين يمكن اتخاذهما : أولهما القول بأن جميع العلل المتمايزة عن النفس ، التي تتبارى وإياها ، تدع لها القوة للفعل أو للامتناع عن الفعل ، والثاني القول بأنها تعيّن النفس على نحو لا تملك معه إلا أن تفعل . ذلك الموقف الأول هو موقف المولينيين[٣] ؛ والثاني هو موقف التوماويين ،والجانسينيين، والبروتستانتيين من طائفة جنيف . هؤلاء أصناف ثلاثة من الناس يحاربون المولينية **ولا يمكن لهم في صميم الأمر إلا ان يكون لهم بصددها عقيدة واحدة** . ومع ذلك زعم التوماويون بكل ما أوتوا من قوة أنهم ليسوا جانسينيين على الاطلاق، وادعى هؤلاء الأخيرون بالالحاح نفسه أنهم ليسوا كالفنيين على الاطلاق في موضوع الحرية ؛ ... وكل ذلك كيما يتحاشوا النتائج المؤسفة التي يتوقعونها فيما إذا لبثوا على وفاق بصورة أو بأخرى مع الجانسينيين أو مع الكالفينيين . ومن جهة أخرى ، لم يدع المولينيون سفسطة أو مغالطة إلا استخدموها ليدللوا على أن القديس اوغوسطينوس لم يعلّم قط الجانسينية»[٤] . وبالمقابل ، يحبذ بايل أن يفرّق بين أشياء تصوّرها لنا احكامنا المسبقة متحدة اتحاداً لا تفصم عراه : فهو يتقدم مثلاً بالفكرة التالية (الجديدة كل الجدة والتي ستكون لها أهمية بعيدة المدى في المباحث الاثنولوجية) : إن الاعتقاد بالسحر وبقوى الجن لا يستتبع الاعتقاد بالله ؛ بشاهده على ذلك ديانات الشرق الأقصى ، التي كانت اوروبا شرعت بالاطلاع على مضامينها .

هذا النقد الدائب ، المبني على صدق عقلي بلا تحفظ ، يحبط إذن الروح التحزبي ، إذ يأخذ الدعاوى في ذاتها ، ويظهر للعيان لامعقوليتها أو

---

(٣) انظر تعريف المولينية في الصفحة ٨ ، الهامش ٨ . «م» .

(٤) المعجم التاريخي والنقدي ، مادة جانسينيوس ، الملحوظة ح .

تناقضاتها الداخلية ، ويبيّن صلة القربى التي تجمع في بعض الأحيان بينها وبين الدعاوى النقيضة ، ويكشف عن اعتساف الصلة التي تربط على العكس بين بعض القضايا : هذه المداورة الدائبة للأفكار ، وهذا الخض والتنخل للدعاوى يتواصلان بلا كلل ، حاملين للقارىء بهجة متجددة باستمرار ، من خلال صفحات **المعجم التاريخي والنقدي** .

لكن هل هذا النقد مشتت الى الحد الذي يبدو عليه للوهلة الأولى ؟ إن بايل يسعى الى أن يخفف ، بسبب هذا التشتت بالذات ، من أهمية «تأملاته المتطلقة بعض الشيء وغير المتقيدة كثيراً بالأحكام العادية» : «إذا تأتى لرجل علماني وغير متحزب مثلي أن يقع في المصنفات التاريخية الكبرى على خطأ ما في الدين أو في الأخلاق ، فلست أرى ما الداعي لإثارة ضجة حول ذلك ... ففي مثل هذه الموضوعات لا يتخذ الناس مرشداً لهم كاتباً يلقي كلامه على عواهنه ، وكأنما هو عابر سبيل، ويعلن على رؤوس الأشهاد أنه لا يحفل أتبعه الآخرون أم لا ، لأن كل شأنه أن يرمي مشاعره على قارعة الطريق وكأنما يرمي دبوساً في حقل» . ويردف قائلاً : إن أفكار مونتانيي لم تطفق بإثارة قلق اللاهوتيين إلا عندما حبسها بيير شارون في إسار مذهب .

وفي الحقيقة ، تطالعنا انتقادات بايل كلها بحركة جدلية ، مطابقة على الدوام لذاتها ، وناطقة بقوة متطلقة . وقوامها سحب كل نقطة استناد في الطبيعة والعقل البشريين من تحت بناء الدعاوى الميتافيزيقية والدينية ، بحيث لا يبقى لها من مرجع ترجع اليه غير السلطة الالهية التي تجاهر بانتمائها اليها ، مما لا يحوج في الوقت نفسه بايل الى التنكب عن جادة العقيدة القويمة . فقد كانت جميع الانشاءات الميتافيزيقية الكبرى في ذلك العصر ، أو جميعها على وجه التقريب ، ابتداء بديكارت ، تفترض أن بعض الدعاوى اللاهوتية ترتبط بطبيعة العقل البشري بالذات : ومن قبيل ذلك وجود الله ووحدته ، العناية الالهية ، خلود النفس . وفي الوقت نفسه ، كان أنصار التسامح ، بمن فيهم أوسعهم صدراً ، لا يطيب لهم رغماً عن ذلك

أن يدعوا في سلام الملحدين أو الماديين ، اعتقاداً منهم بأن آراء هؤلاء تتنافى وكل حياة خلقية . وهذا الارتباط المزعوم بين العقائد الدينية الرئيسية والحاجات الأساسية للعقل وللأخلاق هو ما كان نقد بايل يعمل رويداً رويداً على تفكيكه .

وجود الله بادىء ذي بدء ؛ يقول بايل : «إن الحرية واسعة بما فيه الكفاية من هذا المنظور ؛ فحسب الفقيه أن يقر بأن ذلك الوجود قابل للإثبات بسبل أخرى ، حتى تترك له حرية انتقاد هذا الدليل الجزئي او ذاك »[٥] . وهذا مؤداه بصريح العبارة أنه لا وجود لدليل مقبول كلياً ومن الجميع . وبالفعل ، ألا يتضمن دليل أرسطو بالمحرِّك الأول قدم العالم ، الذي يشيح عنه المشيحون ؟ والأدهى من ذلك أنه حقيق بأن يثبت كثرة من المحرِّكين الأوائل لا إلهاً واحداً فحسب . والدليل الديكارتي بدوره عرضة للنقد من كل جهة . وهوذا فقيه من السوربون ، هو هرمينيه، ، يرفض بصراحة جميع الأدلة التوماوية ، ولا يقبل بغير الدليل المبني على أساس نظام الكون . وهكذا لا وجود ، في هذا الموضوع ، لأي بداهة مطلقة . أفلم يصرح بييل ، أستاذ لوثر ، أن «الأدلة التي يمكن للعقل أن يقدمها عن وجود الله احتمالية ليس إلا» ؟

ومسألة العناية الإلهية هي المسألة الأثيرة عند بايل ، فلا يمل ولا يكل أن يرجع اليها المرة تلو المرة . وبالفعل ، إن مسألة العدالة الإلهية قد طرحت على بساط البحث مراراً وتكراراً ، منذ قرون وقرون ، بلا جدوى ومن غير أن يتدبر لها أحد حلًا . فليس من سبيل الى التوفيق بين وجود الشر وبين وجود مبدأ لامتناهي الخير والقدرة الكلية . فإما أن يُحد من خيريته ، إذا كان سمح بالشر الذي كان في مستطاعه أن يمنعه ؛ وإما أن يُحد من قدرته ، اذا كان أراد أن يمنع الشر ولم يستطع . وكل ما يقال لتبرير الله ينزله منزلة المستبد النافي للعقل : فالقول بأنه سمح بالخطيئة

---

(٥) المعجم ، مادة زاباريلا ، الملحوظة ز .

إظهاراً منه لحكمته يعدل القول بأنه أشبه بـ « عاهل يدع الفتنة يعظم شأنها ويتسع نطاقها ليفخر بعدئذ بقمعها » . والمانوية وحدها ، بنظريتها في المبدئين ، واحدهما الخير وثانيهما الشر ، تبدو هي المؤهلة لحل المسألة . وهكذا يجد عقلنا نفسه في أعجب موقف وأغربه : « فمَنْ لن يَعْجب ومَنْ لن يرثي لمصير عقلنا ؟ فها أولاء المانويون ، بفرضيتهم الخُلفية والمتناقضة ، يفسرون التجارب على نحو احسن بمئة مرة مما يفعل أصحاب العقيدة القويمة بفرضهم الصحيح كل الصحة ، الضروري كل الضرورة ، الحق كل الحقية عن مبدأ أول لامتناهٍ في الخير والقدرة الكلية »[٦] . إنها لسخرية مقنّعة ، وانما محققة .

وخلود النفس ، بدوره ، أيحتمل أن يكون بديهياً بالقياس الى العقل ؟ لقد أوضحت رسالة بومبونتزي[٧] بما فيه الكفاية أن المشائية لا تملك أن تثبته ؛ «فوجده مذهب ديكارت وضع مبادىء متينة فعلاً في هذا الصدد » . والحال أن المبدأ الديكارتي نفسه (روحية النفس) ليس بديهياً في نظر الجميع ، وردُّ غاسندي عليه قد أرضى الكثيرين[٨] .

أيقول قائل ، ذوداً عن تلك العقائد ، إنها ضرورية ولا غنى عنها للأخلاق العامة ؟ هذا ما تنهض دليلاً على ضده تجربة الأخلاق الصالحة التي تلحظ أحياناً لدى الملحدين ، على حين لا يستبعد أن يكون المؤمنون من المجرمين . ويوافق بايل على ما يذهب اليه بومبونتزي عندما لاحظ «أن عدداً كبيراً من المحتالين والآثمين الفاسقين يعتقدون بخلود النفس وأن كثرة من القديسين والأبرار لا يعتقدون به » .

---

(٦) **المعجم** ، مادة البوليسينيين ، الملحوظة هـ .

(٧) بييترو بومبونتزي : فيلسوف إيطالي (١٤٦٢ ـ ١٥٢٤) ، طور تعاليم أرسطو بروح مادية مناهضة للنزعة المدرسية . قال في كتابه في النفس الخالدة بفناء النفس ، فأثار غضب رجال الكنيسة ، فأحرق كتابه . انظر الجزء الثالث . **العصر الوسيط والنهضة** ، ص ٢٨٣ . «م» .

(٨) **المعجم** ، مادة بومبونتزي ، الملحوظة و .

لقد ألب كتاب **خاطرات في المذنّبات** ، الذي ألح فيه بايل إلحاحاً شديداً على وجود السلوك الخلقي لدى الملاحدة ، خصوماً كُثُراً عليه . وآية ذلك ، كما يقول بايل ، أن هؤلاء «لا يريدون أن يفهموا أن البواعث الدينية تبعد عن أن تكون حوافزنا الوحيدة الى العمل ؛ فثمة حوافز أخرى . وقد كان الصدوقيون ، الذين ينكرون خلود النفس ، أكثر استقامة من الفريسيين الذين كانوا يتبجحون بمراعاة شريعة الله»[٩] . ولا بد أن تكون معرفة المرء بالناس ضعيفة حتى يعتقد أن « فساد الاخلاق ينبع من كونهم يشكّون أو يجهلون بوجود حياة أخرى بعد الحياة الدنيا»[١٠] . وينبع هذا الوهم أولاً من الاعتقاد بأن الناس يسلكون دوماً وفق مبادئهم ، مما يوحي بأنه من الممكن البرهان قبلياً على أن الايمان بالآخرة سيكون بمثابة كابح خلقي : فلا شيء أندر وأبعد احتمالاً ، على العكس من ذلك ، من التلاحم بين آرائنا وممارستنا : فجوريو ، على سبيل المثال ، إذ يسلّم بأن معتقداتنا الدينية ترتبط باستعداداتنا الذهنية ، كان يفترض فيه أن يستنتج من ذلك منطقياً التسامح ، على اعتبار أن الأذواق والمشارب لا تحتمل النقاش ؛ ومع ذلك تراه أكثر أهل الأرض تعصباً وبعداً عن التسامح . ناهيك عن ذلك ، فإنه يخطىء من يعتقد أن الحوافز الدينية هي حوافزنا الوحيدة الى العمل ؛ فهناك كثرة من الحوافز الأخرى ، ومنها حب المديح والثناء ، وخوف العيب والعار ، وما الى ذلك من الحوافز التي تكون في كثير من الاحيان أقوى بكثير من الحوافز الدينية ، وقادرة على أن تتأدى بصاحبها الى أفعال فاضلة[١١] .

إن هذه الاشارات القليلة كافية لتبيّن لنا كيف كان يتوالى في أناة وصبر . هذا العمل الذي يسحب ، واحدة بعد الأخرى ، جميع الركائز التي كانت

---

(٩) المعجم ، مادة الصدوقيين ، الملحوظة هـ .
(١٠) المعجم ، مادة سانشيز ، الملحوظة ج .
(١١) المعجم ، طبعة ١٧١٥ ، م ٣ ، ص ٩٨٨ .

تسند الحقائق الميتافيزيقية والدينية في الطبيعة البشرية ، وجميع نقاط الارتباط التي كانت تجعل من تلك الحقائق شيئاً لازماً للانسان ، وبكلمة واحدة، جميع أسباب الاعتقاد المستمدة من ماهية الانسان . ومع ذلك ، ما ادعى بايل قط أنه يسحب على هذا النحو أي سند حقيقي ومكين للدين : فما العقل البشري ، المعرَّض دواماً للخطأ ، بالقياس الى السلطة الإلهية المعصومة عن الخطأ ؟ إن جميع الوساوس والتشككات المرتبطة بمسألة العدالة الإلهية تحذفها دفعة واحدة السلطة : « ذلك هو بلا ريب السبيل الحق الى محو الشكوك : الله قاله ، الله فعله ، الله أباحه »[١٢] . وعلى السلطة ، ولا شيء غير السلطة ، ينبغي أن يكون تعويلنا. ويستشهد بايل ، في معرض التأييد ، بهذه الرسالة الموجهة من بيرو دابلانكور[١٣] الى باترو[١٤] : « إنك تعتقد بخلود النفس لأن عقلك يصور لك الأمر هكذا ، وأنا ضد عقلي : فأنا أعتقد أن نفوسنا خالدة ، لأن ديننا يأمرني باعتقاد ذلك . أنعم النظر في هذين الشعورين ، ولسوف تقر في أرجح الظن بأن شعوري أصدق بكثير »[١٥] .

ها هي ذي الحقائق الميتافيزيقية وقد تبوأت أعلى منزلة حتى لم يعد لها من نفع إنساني البتة : فالحياة الدينية ، المردودة الى ذاتها ، المفصولة عن الحياة العقلية والخلقية ، المعزولة في جلالها ، تبقى معلقة بلا ركيزة . فهل ستضعنا السلطة ، هي على الأقل ، على وفاق ؟ كلا على الاطلاق ، ما دام الحكم البشري سيتدخل بصورة من الصور ليقيِّمها ؛ فـ « الكتاب

---

(١٢) المعجم ، مادة روفين ، الملحوظة ج .

(١٣) بيرو دابلانكور · كاتب فرنسي (١٦٠٦ ـ ١٦٦٤) ، واضع سير حياة الكتاب الاغريق والرومان ، وتعد بالاجمال بعيدة عن الصدق . «م» .

(١٤) اوليفييه باترو : محام فرنسي (١٦٠٤ ـ ١٦٨١) ، صديق بوالو ، صار خطاب شكر للأكاديمية الفرنسية ، لما حازه من إعجاب ، تقليداً متبعاً . «م» .

١٥) المعجم ، مادة بيرو ، الملحوظة أ .

المقدس سيستخدم في تأييد المع والضد »[١٦] . ولا اتفاق حول مناهج تأويل الكتاب المقدس : فنيكول والكاثوليكيون يقولون بمبدأ السلطة الذي يجعل من كنيسة روما مفسِّراً معصوماً عن الخطأ ؛ ولكن ما سيضمن لنا وحدة هذا المأثور غير مباحث مطولة هي بحكم المستحيلة على المؤمنين؟ بيد أن منهج الفحص ، الذي ينتصر له القساوسة البروتستانتيون ، يتسبب هو نفسه في مناظرات لا نهاية لها . نحن لا نحوز أي منهج إنساني إذن لتقييم السلطة . فماذا يبقى أمامنا غير أن نعتقد بأن الناس ينقادون الى الدين بوسائل لاعقلانية خالصة ، « بعضهم بالتربية ، وبعضهم الآخر بالنعمة » ؟ هكذا يكون كل رابط بالعقل قد فُصم هذه المرة بكل ما في الكلمة من معنى : فالدين إلهي خالص ، ولكنه ليس ببشري على الاطلاق . أو ربما كان في خاتمة المطاف ، كما تشير الى ذلك أولى وسائل المدخل الى الدين أي «التربية » ، واحدة من تلك العادات غير المهمة ، المرتهنة بصدفة الميلاد ؛ وربما كان بايل يعبر عن فكره من خلال هذه الآراء التي عزاها الى نيهوسيوس : « عندما يجد المرء نفسه مرتبطاً بجماعة معينة برابط التربية والميلاد ، فإن المضايقات التي قد يعاني منها فيها ليست بعذر مشروع ليفارقها، إلا إذا كان لا يصيب نفعاً لقاءها، أي لا يرقى الى مركز ييسر له أن يعيش كما يحلو له ؛ إذ ماذا يجدينا أن نهجر الجماعة التي أنجبتنا وأنشأتنا ، إذا كنا لا نفعل ، عندما نفارقها ، أكثر من أن نغير المرض ؟»[١٧] .

إن نتيجة جدل بايل السالب هي إذن التسامح الذي يضع الاقتناع الديني في منجى من الخصومات البشرية وفي منأى عنها ؛ غير أن معادله الموجب (وهذا بوجه خاص ما يكسبه أهميته) تصور للطبيعة البشرية ، عيني ، تاريخي ، لا يرتكز الى أي معنى يكون مفارقاً له .

---

(١٦) المعجم ، مادة سانبلانساي ، الملحوظة ع .

(١٧) المعجم ، مادة نيهوسيوس ، الملحوظة ح .

(٢)

فونتنيل

إن فونتنيل (١٦٥٧ ـ ١٧٥٧) ، الذي كان في أول الأمر ناظماً لمقطّعات من القصائد ، ومؤلفاً لتمثيليات رعوية ، ولمأساة لم تصب أي حظ من النجاح ، أعمل الفكر ، ولا بد ، أكثر من أي شخص آخر في عصره ، في تقلبات الذوق العام ، في « الحركة التي لا يهدأ لها أوار في روح الشعوب ، في تلك الأذواق التي يعقب بعضها بعضاً بصورة غير محسوسة ، في ذلك الضرب من الحرب التي تدور رحاها فيما بينها فتكون نتيجتها أن يطرد بعضها بعضاً وأن يدمر واحدها الآخر ، في ذلك الدوران الأزلي للآراء وللعادات »[١٨] .

أليس لتغيرات الذوق هذه من قاعدة تضبطها ؟ « لا يعقب ذوق ذوقاً آخر مصادفة واتفاقاً ؛ فهناك في العادة رابطة لازمة وانما خفية »[١٩] . ونستشعر هنا الرجل الذي يجس الذوق العام ويسبره ؛ فهو مدرك لنفور أهل زمانه من الحذلقة الادبية لعصر فواتور[٢٠] وصالون السيدة دي رامبوييه[٢١] : لذلك يتوسل بعلم الفلك ليثير اهتمام النبيلات من النساء في **أحاديث في تعدد العوالم** ENTRETIENS SUR LA PLURALITÉ DES MONDES .

لكنه لما صار أميناً للسر لاكاديمية العلوم ، واعتاد على التأمل في

---

(١٨) حول التاريخ SUR L'HISTOIRE (الأعمال الكاملة ، باريس ١٨١٨ ، م ٢ ، ص ٤٣٤) .

(١٩) المصدر نفسه ، م ٢ ، ص ٤٣٤ .

(٢٠) فنسان فواتور : كاتب فرنسي (١٥٩٧ ـ ١٦٤٨) ، من رواد مدرسة الحذلقة ومن المترددين على صالون السيدة دي رامبوييه . «م» .

(٢١) المركيزة دي رامبوييه : صاحبة صالون أدبي شهير (١٥٨٨ ـ ١٦٦٥) ، لعب دوراً مهماً في تطهير اللغة الفرنسية وفي تقدم الأدب . «م» .

الحركة العلمية في زمانه ، وعلى الأخص في مضمار الرياضيات والطبيعيات ، وأصبح مؤرخاً او بالأحرى المؤرخ الرسمي للعلوم بالمدائح التي كان يخص بها كل عضو يتوفى من أكاديمية العلوم ، ميَّز ، خلف الدُرجة العابرة ، الروح الجديد الذي بدأ يدب في النخبة المثقفة ، وخلف هذا الروح الجديد،المعالم الاساسية للعقل البشري الذي لا يعدوهذا الروح أن يكون صورة من صوره.وهكذا انصب كل اهتمام فونتنيل،في مقالاته القصيرة النَفَس إجمالاً،وفي مقدماتـه **لتحليل الـلامتناهيـات الصغر** ANALYSE DES INFINIMENT PETITS ، **وهندسة اللامتناهي** GÉOMÉTRIE DE L'INFINI ، و **فائدة الرياضيات والطبيعيات** UTILITÉ DES MATHÉMATIQUES ET DE LA PHYSIQUE ، وفي مباحثه الموجزة **حول التاريخ** SUR L'HISTOIRE ، **و أصل الخرافات** ORIGINES DÈS FABLES ، وفي كتابه **تاريخ العرافات** HISTOIRE DES ORACLES ، الذي يزيد في الحجم قليلاً عن غيره من مؤلفاته وان تكن مادته بتمامها قد اقتبست من معين العلاّمة فان دال ، نقول : هكذا انصب اهتمامه كله على البلوغ الى وصف للعقل البشري يكون مرجعه القفزة المعجزة التي شهدها القرن السابع عشر في ميدان العلوم الرياضية والطبيعية .

تلكم هي ، في نظر فونتنيل ، باكورة حركة صاعدة من المتعذر التنبؤ بمستقبلها ؛ كتب الى زملائه في أكاديمية العلوم يقول : « من المباح لنا أن نفترض أن العلوم قد ولدت لتوها ليس إلا ... وعلى هذا لا يزال الواجب الملقى على عاتق الأكاديمية أن تختزن على سعة من الواقعات الثابتة المحققة ...؛ إذ لا يزال على الطبيعيات أن تنتظر ، قبل أن تشيد الصروح ، أن تصير الطبيعيات التجريبية مؤهلة لتزويدها بالمواد اللازمة »[٢٢] . فماذا سيكون اتجاه هذا التقدم ؟ إن مثال إنجازات هندسة اللامتناهي في

---

(٢٢) الأعمال الكاملة ، م ١ ، ص ٣٧ .

القرن السابع عشر نموذجي : فجميع الهندسيين الكبار ، من أمثال ديكارت وفيرما وبسكال وباروف ومركاتور ، « وجدوا أنفسهم ، كل في طريقه الخاص ، منقادين إما الى اللامتناهي وإما الى حافة اللامتناهي . فقد كان يطل برأسه من كل جهة ، ويلاحق الهندسيين في حلهم وترحالهم ، ولا يدع لهم من سبيل للإفلات »[٢٣] . وما عتم أن قدم نيوتن ولايبنتز ليجدا الوسائل المناسبة ليستخدما في الحساب « ذلك اللامتناهي الذي ما عاد في وسع أحد أن يشيح عنه مزْوَرًّا». وهكذا فإن العلم لا ينطلق من الوحدة ، بل ينزع اليها : فما هو بشرح تحليلي لمبادىء مشتركة مسلَّم بها من الجميع ؛ وإنما هو محصلة الجهود التي تكون مشتتة في أول الأمر ، ثم لا تلبث أن تتركز بفضل اكتشاف عبقري لمبدأ عام : « حينما يكون علم كالهندسة قد رأى النور لتوه ليس إلا ، فما من سبيل الى البلوغ الى أكثر من حقائق متفرقة لا يستقيم لها قوام واحد ، ويكون إثبات كل واحدة منها على حدة ، عن أيما سبيل تيسَّر ، وبقدر كبير من الحرج والارتباك في أكثر الأحايين . لكن متى ما تم الوصول الى عدد معلوم من هذه الحقائق المجتمعة ، بان للنظر ما وجه ائتلافها ، فتطفق المبادىء العامة تبزغ الى حيز الوجود »[٢٤] .

من الواضح أن تعبير **المبدأ العام** لا يعني هنا من قريب أو بعيد مبدأ الهوية وما شاكله : وانما هو بالاحرى مبدأ يسمح بإعطاء العلم شكلاً استنباطياً ، كمثل ذاك الذي يعطيه حساب اللامتناهي لجميع مسائل تربيع الدائرة ، أو قانون الجاذبية لجميع القوانين الجزئية لعلم الفلك . والشكل الاستنباطي مثل أعلى للعلم ناءٍ غاية النأي ؛ ومع ذلك ، فإنه المثل الأعلى لكل علم ، بما فيه علم التاريخ ؛ ويستشف فونتنيل صلة قربى بين نظام المتحركات الذي يفسر به تاقيطس تاريخ الاباطرة الرومان ونظام

---

(٢٣) م ١ ، ص ٢١ .
(٢٤) م ١ ، ص ٢٧ .

الدوامات الذي يجد فيه ديكارت مبدأ الظاهرات ؛ ويتصور على سبيل اللعب ، عند الاقتضاء ، تاريخاً قبلياً يمكن معه رؤية سلسلة الواقعات التاريخية تنبع من مبادىء الطبيعة البشرية ، متى ما عُرفت هذه المبادىء معرفة جيدة (م ٢ ، ص ٤٢٩) .

إن لهذا التقدم نحو المبادىء ، على الرغم من أنه يتضمن عفويةً الشتات من الخواطر ، نظاماً ضابطاً له : « لا تتطور كل معرفة إلا بعد أن يكون عدد معلوم من المعارف السابقة قد تطور، وإلا حين يكون دورها للتفتح قد جاء »[٢٥] . لكن هذه النظامية تفترض أن قوة واحدة وحيدة هي دوماً قيد الفعل في التطور البشري . وبالفعل ، ليس للعقل نهجان في العمل ؛ بل هو يفسر دوماً المجهول بمماثلته بالمعلوم : وهذا النهج هو عينه الذي تأدى الى مولد الخرافات ، وهي علوم الانسان البدائي ، وهذا النهج هو الذي يأخذ بيد العلوم فيما بعد الى التقدم . والخرافات تُفسر عادةً (وفونتنيل يقصد هنا بيكون في أرجح الظن) بتلك الملكة المشكوك فيها التي يقال لها المخيلة : أما في الواقع فإن الكثيرين يسلِّمون ، منذ العصور القديمة ، بأن الاساطير كانت اتيولوجية[٢٦] ، أي كان الغرض منها تفسير الظاهرات ؛ ويشرح فونتنيل ببراعة وحيوية هذه النظرية ؛ فهوميروس وهزيودوس هما في نظره أول فلاسفة اليونان ؛ فحتى « في تلك الأزمنة البدائية ... كان من أوتوا نبوغاً اكثر بقليل من سواهم ينزعون بطبيعة الحال الى طلب علة ما يرونه » ؛ فإذا كان النهر يأتيه دوماً ماء ، فآية ذلك ، كما يتصورون، أن ثمة جنية تمسك بجرة لا ينقطع منها مسيله (م ٢ ، ص ٣٨٩). ويعطي فونتنيل دليلاً يسترعي الانتباه على الطابع العقلاني لتلك الخرافات : التماثل الذي ألفاه (ممهداً على هذا النحو للميتولوجيا المقارنة) بين خرافات الاغريق وخرافات الاميركان (م ٢ ، ص ٣٩٥) .

---

(٢٥) م ١ ، ص ٢١ .

(٢٦) الاتيولوجيا . علم الاسباب . «م» .

لقد ولدت الآلهة والإلهات إذن من المبدأ نفسه الذي يضبط اليوم مسيرة علومنا : رد المجهول الى المعلوم . ويخلص فونتنيل الى الاستنتاج : « إن البشر يتشابهون كلهم أقوى التشابه بحيث يتحتم أن ترتعد فرائصنا حيال أي حماقة تصدر عن أي شعب من الشعوب »[٢٧] . تفوق الانسان العصري يأتي إذن من تطور معارفه ، لكن ليس من تطور عقله الذي هو وعقل الانسان البدائي واحد .

يمضي فكر فونتنيل الى أبعد من ذلك أيضاً ؛ لكن كان لزاماً عليه أن يتخذ احتياطات شتى في عرضه إياه . فإن واحداً من أسس الاعتقاد المسيحي هو فعل الله في التاريخ ، هذا الفعل الذي يترجم عن نفسه بالمعجزات وبالتجسد . أما فونتنيل فله تصور عن تاريخ وضعي لا يعْلِم الانسان إلا عن ذات نفسه؛إنه روح **محاولة في الأخلاق** ESSAI SUR MŒURS لفولتير الذي يعارض روح **مدينة الله**[٢٨] . يفيدنا فونتنيل القول : « شيئان ينبغي أن نحسب لهما حساباً في التاريخ : التاريخ الخرافي للأزمنة البدائية ، وهو مخترع بتمامه من قبل البشر ، والتاريخ الحقيقي للعصور الأقرب إلينا في الزمن » . وهذان التاريخان سيريانا « الانسان بالمفرق ، بعد أن تكون الأخلاق أرتنا إياه بالجملة » ؛ وفائدتهما تكمن في كشف « روح الوقائع » ؛ وقوام هذه الروح ، في التاريخ الأول ، الأخطاء ، وقوامها في الثاني الانفعالات والأهواء (م ٢ ، ص ٤٣١) . وما كان لأحد أن يذهب في الصراحة الى أبعد من ذلك . ولكن فونتنيل حاول ذلك ، رغماً عن كل شيء ، في مصنفه **تاريخ العرافات** . فأحد الأدلة التاريخية التي كان تُعطى على قدرة المسيح أن العرافات الوثنية، التي

---

(٢٧) م ٢ ، ص ٤٣١ .

(٢٨) مدينة الله : مؤلَّف القديس اوغوسطينوس المشهور ، وضعه بين ٤١٣ و ٤٢٦ ، وصور فيه صراع المسيحية ضد الوثنية ، ورمز إليه بالصراع بين المدينة الارضية والمدينة الالهية . «م» .

كانت تعزى الى الجن ، خرست وأمسكت عن الكلام عن مجيئه . ويبين فونتنيل أولاً ، نقلاً عن فان دال ، كم أن تفسير العرافات بالجن ينبغي أن يكون مشكوكاً فيه ، بالنظر الى توافقه مع ما يريده المسيحيون الذين لن يعز عليهم على هذا النحو أن يفسروا بسهولة معجزات الوثنية ؛ ثم يبينّ بعد ذلك أن واقعة توقف العرافات بالذات واقعة مختلقة تماماً .

إذا كان المضمر في جميع مقالات فونتنيل ـ وهذا ما يجمع بينه وبين بايل ـ هو نفي فعل الله في التاريخ ، فإنه يقترح بالمقابل التماس هذا الفعل في الطبيعة : « إن الطبيعيات تتبع وتستكشف آثار العقل والحكمة اللامتناهية التي أحدثت كل شيء ، على حين أن موضوع التاريخ نتائج انفعالات البشر وأهوائهم ونزواتهم »(٢٩) . إن الله عند فونتنيل لا يعود هو الله الذي في التاريخ ، ذاك الذي يتجلى عن طريق بدع الأديان وطوائفها المتعصبة ، وانما الله الذي في الطبيعة ، ذاك الذي يفعل عن طريق قوانين ثابتة ، ومن ثم فإن « العلم الطبيعي هو الذي يرقى ليصير نوعاً من العلم الإلهي » .

---

(٢٩) م ١ ، ص ٣٥ .

ثبت المراجع

I. — BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 3 vol., 1697. Nous citons d'après la troisième édition, Rotterdam, 4 vol., 1715, "à laquelle on a ajouté la vie de l'auteur, et mis ses additions et corrections à leur place". Une réédition photographique des *Œuvres diverses* a été procurée par E. LABROUSSE, Hildesheim, 1964.

F. PUAUX, *Les précurseurs français de la tolérance au XVIII^e siècle*, Paris, 1881.

F. PILLON, *Année philosophique*, 1896, 1897, 1898, 1899, 1901, 1902.

J. DELVOLVÉ, *Essai sur Pierre Bayle (religion, critique et philosophie positive)*, Paris, 1906.

V. DELBOS, Fontenelle et Bayle, dans *La philosophie française*, p. 133, Paris, 1919.

L. LEVY-BRUHL, Les tendances générales de Bayle et de Fontenelle, *Revue d'histoire de la philosophie*, I, 1927, p. 50.

P. DIBON, R. H. POPKIN, E. LABROUSSE, etc., *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*, Amsterdam-Paris, 1959.

II. — Cf. ci-dessus, DELBOS et LÉVY-BRUHL.

J.-R. CARRÉ, *La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison*, Paris, 1932.

FONTENELLE, *De l'origine des fables*, éd. critique par J.-R. CARRE Paris, 1932.

F. GRÉGOIRE, Le dernier défenseur des Tourbillons, Fontenelle,

Revue d'histoire des sciences, 1954, p. 220-246.

S. DELORME, Etudes sur Fontenelle, *Revue d'histoire des sciences* 1957, p. 288-309.

Howard ROBINSON, *Bayle, the Sceptic*, New York, 1931.

W. H. BARBER, Pierre Bayle: Faith and Reason, *The french mind: studies in honour of Gustave Rudler*, p. 109-125, Oxford, 1952.

Benito RATENI, L'interprétazione critica del Bayle alla luce degli studi piu recenti, *Rassegna di Filosofia*, I, 3, 1952, p. 239-251; et les observations de A. DEREGIBUS, Intorno ad una rassegna di studi su Pierre Bayle, *Il saggiatore*, III, 2-3, 1953, p. 328-336.

Elisabeth LABROUSSE, *Inventaire de la Correspondance de Pierre Bayle*, Paris, 1960; *Pierre Bayle*, I: *Du pays de Foix à la Cité d'Erasme;* II. *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, 1963-1964; Le paradoxe de l'érudit cartésien, Pierre Bayle, dans *Religion, érudition et critique à la fin du XVII^es. et au début du XVIII^e*, Paris, 1967, p. 53-70.

فهرس
الكتاب الرابع
القرن السابع عشر

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل السابع

الفصل الثامن

الفصل التاسع

الفصل العاشر

١٠٠٠/٩٣/١١٥٧

تاريخ الفلسفة

تأليف : اميل برهييه   ترجمة : جورج طرابيشي

٧ اجزاء – ٢٥٠٠ صفحة – ٣٠٠٠ فيلسوف ومفكر

□ □ □

المدخل – المرحلة الاغريقية

تاريخ الفلسفة : حدوده، موضوعه، تاريخه، منهجه – الفلاسفة قبل سقراط – سقراط – افلاطون والاكاديمية – ارسطو واللقيون .

المرحلة الهلنستية والرومانية

المدارس السقراطية – الوثوقية : الرواقية والابيقورية – الاكاديمية الجديدة والشكّية – الفلسفة الدينية : الافلاطونية المحدثة، الوثنية ، المسيحية .

العصر الوسيط والنهضة

الشرق : الهيلّينية والفكر العربي – الغرب : النهضة الكارولنجية – القرن الثاني عشر – عصر الخلاصات – انحلال الفكر المدرسي – القرن السادس عشر : الاصلاح الديني ، المذهب الانساني ، تقدم العلوم الرياضية . .

القرن السابع عشر

التيارات الفكرية في مطلع القرن السابع عشر : الصوفيون واللاهوتيون والاباحيون – التجريبية الانكليزية : بيكون – هوبز – المذهب العقلي : ديكارت والديكارتيون – باسكال – سبينوزا – مالبرنش ولايبنتز – لوك – الافلاطونيون الانكليز – بايل – فونتنيل.

القرن الثامن عشر

أسس الفكر في القرن الثامن عشر : انتشار التجريبية الانكليزية والعلم النيوتني – الحركة الفلسفية في فرنسا : فولتير ، ديدرو ، هلفسيوس – الموسوعيون – ج.ج. روسو – كونديالك – الحركة الفلسفية في انكلترا : من هيوم الى رايد – مرحلة « الانوار » في المانيا – كانط والنقدية .

القرن التاسع عشر : مرحلة المذاهب (١٨٠٠ – ١٨٥٠)

النفعيـة الانكـليزية – المثالية الالمـانية والايطـالية – الايديولوجيات – الفلسفة الاجتماعية في فرنسا .

القرن التاسع عشر بعد ١٨٥٠ . القرن العشرون . الفهارس العامة

الوضعية والنقدية الجديدة – مذهب النشوء والارتقاء – المادية – الروحية – الذرائعية – المثالية والواقعية – فلسفة العلوم .